UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/menschenseeleund00froh

Philos.
F928

Menschenseele und Physiologie.

Eine Streitschrift

gegen

Professor Carl Vogt in Genf

von

Dr. J. Frohschammer,
Professor der Philosophie an der Universität in München.

München, 1855.
Literarisch-artistische Anstalt.

11790
5/1/91

Vorwort.

Die erste Reihe der folgenden Erörterungen ist ein Wiederabdruck von fünf in der Beilage zur „Allgemeinen Zeitung“ vom 24. und 25. Mai, 1., 2. und 7. Juni l. J. erschienenen Artikeln „Menschenseele und Physiologie“ gegen den Propagandisten des Materialismus C. Vogt. Die zweite Reihe enthält eine ausführlichere Würdigung der dadurch hervorgerufenen Erwiderung des Herrn Vogt.

Die Art solcher polemischer Schriften bringt es mit sich, daß über Manches gesprochen werden muß, was nicht unmittelbar zur Sache selbst gehört, um die es sich handelt, und was daher auch nicht unmittelbar zur Lösung der Frage selbst dient, aber dennoch nicht unterlassen werden kann, insbesondere einem Gegner gegenüber, der nicht durch den Gehalt seiner Werke, sondern durch die Darstellung, durch Dreistigkeit und gewisse auf das Publikum berechnete Kunstgriffe wirkt; denen man daher nachgehen muß bis in's Kleinste, um sie aufzuzeigen und zu würdigen. Dieß wird

es entschuldigen, daß auch manches an sich Unbedeutende und Kleinliche von dem, was der Gegner vorbringt, nicht übergangen, sondern in Anspruch genommen wurde. Daß über diesem die Hauptsache nicht vergessen oder vernachlässigt wurde, wird der Leser alsbald wahrnehmen. Ich habe es versucht, über einige der wichtigsten Punkte, die bei diesem Streite in Erörterung gezogen werden müssen, Licht zu verbreiten und die richtige Ansicht zu gewinnen, die Rechte der exacten wie der spekulativen Wissenschaft dabei wahrend. Ich verweise in dieser Beziehung auf die Untersuchung über die Lebenskraft (III. und IV.), über die Bedeutung der Exactheit und der Thatsachen (V.), über die Menschenseele insbesondere (VI.), über das Verhältniß der Naturwissenschaft zum religiösen Glauben und zur spekulativen Wissenschaft (VII.). Diesem sind noch zwei Erörterungen beigefügt: über die Ethik des Vogtschen Materialismus (VIII.) und über den Atheismus desselben (IX.).

Sonst brauche ich wohl Nichts zur Rechtfertigung dieser polemischen Schrift zu sagen; es wird keiner bedürfen, wenn man auftritt gegen die Anmassung der Oberflächlichkeit und Unvernunft, die sich des Steuers des geistigen Lebens der Völker zu bemächtigen sucht, um es nur bald in den Sumpf oder in's Trockne zu leiten. Es wird an sich schon gerechtfertigt seyn, solche Zudringlinge in ihrer wahren Gestalt zu zeigen und die Armseligkeit ihrer An-

sichten darzuthun. Man wird es noch, hoffe ich, in der Ordnung finden, daß denen Widerstand geleistet werde, welche es als Forderung der Aufklärung und des Fortschrittes erklären, daß die Menschheit zur Thierheit herabgesetzt werde; und es wird auch nicht etwa als leidige Zänkerei erscheinen, wenn man die niedrige Beschuldigung gegen die Menschheit zurückweist, die man jetzt laut auszuschreien sich erdreistet, die Beschuldigung, die es als Anmassung bezeichnet, daß der Mensch sich wesentlich verschieden vom Thiere und für höher als dasselbe erachtet; und wenn man einsteht für die Wahrheit, daß der Mensch Mensch sey, das Thier Thier, und endlich das Lebendige lebendig und nicht todter Mechanismus. Findet man es doch in Ordnung für Vaterland, Fürst und Volk u. s. w. zu streiten; unsere Menschenwürde, und Alles, was sich daran knüpft, wird wohl auch eines Kampfes werth seyn!

Uebrigens will von meiner Seite diese Polemik gegen eine verderbliche Richtung der Naturwissenschaft nicht zur Entzweiung der Naturwissenschaft überhaupt mit den übrigen Wissenschaften führen, sondern vielmehr zur Versöhnung derselben beitragen, zur Versöhnung, die nothwendig ist, wenn nicht gerade das dem Volke Unheil bringen soll, was ihm zum Segen bestimmt ist, — der Fortschritt nämlich und das Gedeihen jeglicher Wissenschaft.

München im September 1855.

Der Verfasser.

Verbesserungen.

Seite 43 Zeile 9 von oben Kärrner statt Kärner.
" 49 " 1 " " wissenschaftlicher statt wissenschaftliche.
" 105 " 7 " unten dieß statt daß.
" 130 " 12 " oben Realität statt Reelität.
" 159 " 7 " " behauptet statt behauptet.

I.

Herr Carl Vogt in Genf will durchaus, wie es scheint, der Stifter einer neuen Weltanschauung werden, will durchaus die Menschheit auf einen Standpunkt erheben, der, wie er selbst einstmals sagte, „eigentlich gar kein Standpunkt ist.“ Da zu neuer Weltordnung jetzt keine Zeit ist, so soll wenigstens vorläufig die Religion gründlich abgethan, sollen die Hauptgrundlagen der sittlichen Weltordnung zerstört, und für die Zukunft eine Religion oder Sittlichkeit angebahnt werden, die wohl auch eigentlich keine Religion und Sittlichkeit mehr ist. Darum polemisirt er in allen Schriften gegen den religiösen Glauben und seinen Inhalt, namentlich gegen das Daseyn oder die Wirklichkeit einer menschlichen Seele, welche freie Sittlichkeit und Unsterblichkeit zur Bestimmung hat; und will dafür die Menschen zum schönen Bewußtseyn führen daß sie vom Vieh nicht wesentlich verschieden seyen, wie sie doch seit Jahrtausenden gewähnt. Auch in seiner neuesten Schrift, in dem Pamphlet gegen Hofrath Rudolph Wagner „Köhlerglaube und Wissenschaft“ zieht er gegen die Substantialität und Unsterblichkeit der Menschenseele zu Felde, und will zuletzt bewiesen haben, daß solch' eine substantielle unsterbliche Seele nur ein Wahngebilde, eine Fiction sey, erfunden von den Gegnern, um — wie er sich ausdrückt — den Quark ihres ästhetischen und moralischen Bedürfnisses, ihrer Weltanschauung und moralischen Weltordnung daran zu knüpfen.

Hätte Hr. Vogt es dabei bewenden lassen zu behaupten, die

Physiologie als solche habe keine Gründe eine unsterbliche Seelensubstanz anzunehmen, könne keinen Beweis für deren Existenz führen, bedürfe als Physiologie auch der Substantialität und Unsterblichkeit der Menschenseele nicht, so wäre er innerhalb der Schranken seines physiologischen Gebietes geblieben, und wenn andere Physiologen das Gegentheil behaupteten vom Standpunkt der Physiologie aus, so gäbe das einen gelehrten Streit, aber nur unter Fachgenossen, und wir Andern hätten keinen Grund auch dabei mitzureden. Hr. Vogt aber kann sich nicht innerhalb dieser Beschränkung halten, sondern er will nun einmal von physiologischem Standpunkt aus bestimmen und entscheiden, daß es keine substantielle unsterbliche Menschenseele gebe, er will beweisen, daß die Annahme einer solchen nur eine unbegründete Hypothese sey, welche die Physiologie durchaus als falsch ablehnen müsse, da sie Thatsachen aufweise, die durchaus unvereinbar seyen mit der Existenz einer unsterblichen individuellen, dem Gehirn eingepflanzten Seelensubstanz. Dadurch ist das Gebiet der Physiologie überschritten; Hr. Vogt will uns nicht mehr bloß physiologisch belehren über die physische Natur des Menschen, sondern will dadurch zugleich unsere gesammte Weltanschauung bestimmen, die bisherige vernichten, eine andere uns aufdringen; wie er denn in der That allerwegs mit diesen seinen Ansichten Propaganda zu machen sucht. Da wird es wohl auch uns Andern, die nicht gerade Physiologen von Fach sind, gestattet seyn ein Wort mitzureden, und zu prüfen, ob es denn mit all diesen physiologischen Behauptungen seine Richtigkeit habe oder nicht. Wir halten uns zu diesem Behuf an Vogts neueste, vorhin genannte Schrift, indem wir zugleich bemerken, daß es uns nur um die Sache selbst, die in Frage steht, zu thun ist, nicht um die Begründungen oder Vertheidigungen, die für dieselbe von Andern versucht worden sind — eine Beschrän-

kung, die wir uns schon um der Kürze und Klarheit willen auferlegen müssen.

Warum nun dürfen wir fortan nicht mehr annehmen und behaupten, daß der Mensch eine unsterbliche Seele habe? Welches sind die unbesiegbaren, evidenten Gründe und Thatsachen, die den Beweis liefern, daß es eine solche nicht gebe, nicht geben könne, und daß der bisherige Glaube daran nur ein thörichter Wahn war und ist? Was bringt Hr. Vogt bei für seine Behauptungen? Für's erste ist ihm die Unsterblichkeit der Seelen schon darum unmöglich, weil der Zustand derselben im Jenseits ein unmöglicher, abgeschmackter wäre. Die alles sichtbar leiblichen Stoffes entkleideten Seelen müßten sich an einem Orte versammeln, und der Zeit harren bis sie wieder zurückkehren und mit einem neuen Kleide versehen würden. Da müßte denn den armen Seelen unfehlbar die Zeit sehr lange werden ob dieses Wartens! Empfinden nämlich könnten sie nichts, dazu fehlten ihnen die materiellen Organe; eine Thätigkeit äußern könnten sie auch nicht, es fehlte der leibliche Stoff der dazu nöthig ist; es könne ihnen also weiter nichts bleiben als das Bewußtseyn ihrer Existenz, das ja das Wesen ihrer Individualität bilde. Bewußtseyn haben — nichts empfinden — nichts thun können — welch entsetzliches Loos, und während welch langer Zeitperiode! Auch die Seelen der Thiere müßten sich in ähnlicher Weise im Jenseits versammeln. „Man denke sich nun einmal diesen Schooß Abrahams, dieses Seelen-Zeughaus, diese Patriarchen-Rüstkammer, in welcher diese Billionen und aber Billionen von Seelen gestorbener Menschen in unendlicher Langweile eines neuen Kleides harren! Sie können nicht erfahren was außer ihnen vorgeht, sie können weder Hallelujah singen, noch die Herrlichkeit Gottes anstaunen, sie können überhaupt sich nicht manifestiren, denn sie haben keine Gehirn-Claviere

dort, auf welchen sie spielen könnten! So müßten diese aufgespeicherten Seelen harren während einer ganzen geologischen Periode des Erdballs!"

Da haben wir den Falstaff! Wer hat denn diese Vorstellung vom Jenseits und von dem Zustande der Seelen daselbst? Hr. Vogt bürdet Hrn. Wagner sie auf. Jeder unbefangene Leser der Wagner'schen Schrift wird gestehen müssen, daß dieß eine Unwahrheit ist. Und welche Religion lehrt denn einen solchen Seelenzustand im Jenseits? Die christliche gewiß nicht, das weiß jedes Kind; auch die jüdische nicht, für den nicht, der bildliche Ausdrücke zu verstehen vermag, und selbst nicht die Religionen der gebildeteren heidnischen Völker. Wir haben es also hier mit einem Machwerk Vogts selbst zu thun, oder vielmehr, er hat es mit seinem eigenen Phantasiebild zu thun, das er sich zu frivoler Ungeheuerlichkeit aufgedunsen hat, und gegen das er nun als gewaltiger Ritter ansprengt und sich wie ein Held gebärdet, weil er einen so prächtigen Sieg davonträgt. Ist das nicht Donquixoterie!

Ein weiterer Grund für Hrn. Vogt, die Existenz einer unsterblichen Menschenseele zu läugnen, ist das unglückliche Loos das sie während der kurzen Zeit ihrer Existenz auf Erden haben würde. Sie wäre ja in einem Organismus eingeschlossen, den sie lange Zeit gar nicht für ihre Zwecke brauchen könnte, da sich das ganze Kindesalter hindurch nur allmählich die sogenannten geistigen Vermögen und Thätigkeiten entwickeln und zeigen können. „Man betrachte das allmählige Emporringen der Thätigkeiten des Centralnervensystems, das mit der innern Ausbildung des Organs gleichen Schritt hält, und man stelle sich nun eine unsterbliche Seele vor, an der nichts zu- und nichts abgethan werden kann, die da drinnen in diesem ursprünglich total schadhaften Organ sitzt, und die in ihr schlummernden Thätigkeiten nicht manifestiren kann. Sie

möchte den Befehl zum Greifen telegraphiren, aber der Telegraph spielt nicht; sie möchte dieß und jenes von außen aufnehmen, die Leitung geht nicht. Kann irgend ein Zustand mit der Qual verglichen werden, die eine solche unsterbliche Seele in einem Kindesorganismus bis zu seiner vollständigen Entwickelung erleiden muß?"... Dieselben Schwierigkeiten zeigen sich, wenn es sich um Krankheiten handelt. "Man stelle sich den Zustand einer Seele vor, welche auf einem vollen brauchbaren Gehirn-Clavier ihre Passagen zu spielen gewohnt war, und der nun plötzlich ein Theil der Claviatur schadhaft wird: ein Aederchen springt, und das ausgetretene Blut preßt ihr die Tasten des Gedächtnisses zusammen; eine Blutwelle steigt auf und verkehrt ihre schönsten Gedanken in Raserei; ein Stück Umhüllungshaut verdickt sich, und drückt ihre Intelligenz zu Blödsinn herab; ein Knochensplitter wächst langsam in die Gehirndecke vor, und kitzelt ihre Phantasie zu ungebärdigen Sprüngen im wachen Zustand auf. Welch' unendliche Qual muß die Seele erdulden über diese Verheerungen ihres Thätigkeitsbereiches, die abzuwenden sie gar keine Mittel hat, denen gegenüber sie vollständig unmächtig ist!"

Man bemerke welch einen starren, sublimen Begriff von unsterblicher Seele Hr. Vogt hier auf einmal aufstellt und festhält! Wie er auf einmal in Bezug auf die Seele, wie man zu sagen pflegt, orthodoxer wird als die Orthodoxie, päpstlicher als der Papst! Oder vielmehr, wie er auf einmal zum starrsten Spiritualismus seine Zuflucht nimmt, und das Wesen der Seele zusammenschraubt zu einem unbeweglichen Atom, erstarren läßt gleichsam zu einem harten Geistesstein! Die Seele soll ihrem Begriff gemäß von Anfang an absolut vollkommen, daher unveränderlich seyn, sich gar nicht entwickeln, mit dem leiblichen Organismus nicht zugleich sich bilden können; denn Unsterbliches soll sich nicht

entwickeln, das Bewußtseyn nicht zuerst latent seyn, und erst nach und nach sich ausbilden dürfen! Woher weiß denn Hr. Vogt das alles, oder wodurch beweist er denn, daß dieses nicht seyn könne? Sollen wir es ihm nur so auf sein Wort hin glauben, weil er es sagt? Etwas Unbegreifliches nennt er die Entwickelungsfähigkeit einer unsterblichen Seele. Bei Irdischem und Zeitlichem ist Entwickelungsfähigkeit nicht etwas Unmögliches oder Widersprechendes, nur bei Absolutem, Ewigem; und ist sie letztlich auch unbegreiflich oder unerklärlich, so ist das nicht bloß bei der Seele der Fall, sondern auch bei dem leiblichen Organismus. Auch die Entwickelungsfähigkeit von diesem aus dem unscheinbarsten Bläschen bis zur Vollendung ist zuletzt unbegreiflich, unerklärlich. Oder Hr. Vogt möge einmal die Erklärung versuchen, und zusehen ob er nicht auch eine „unbegreifliche Erklärung“ hierüber gibt! Einem besonnenen Menschen aber muß hier wohl unwillkürlich der Gedanke kommen: wie ist es doch möglich, daß wir uns einen Begriff oder eine Idee von einer vollkommenen, über den Wechsel des Irdischen erhabenen Seele zu bilden vermögen, wenn es doch eine solche Seele gar nicht gibt? Wie kommt dieser bloß körperliche, materielle Apparat und Mechanismus dazu, sich ein Unkörperliches, Unveränderliches, Vollkommenes zu denken? Ist das nicht ein neues Wunder? Doch wir lassen das hier, und wenden uns zum andern Bedenken des Hrn. Vogt. Die Störung, welche die geistige Thätigkeit erleidet durch leibliche Krankheiten, die betrachtet er als einen Beweis gegen die Existenz einer unsterblichen Seele. Ist aber dieß auch ein Beweis, der etwas beweist? Ist oder existirt das alles nicht, was in seiner Thätigkeit gestört oder gehindert werden kann? Der blödeste Verstand sieht ein, daß das nicht der Fall sey. Wenn daher der Geist des Menschen durch Schädigung seines Manifestations-Organs in seiner normalen Thä-

tigkeit gestört oder gehindert werden kann, so ist das noch kein Grund seine Existenz zu läugnen, vorausgesetzt daß andere Gründe vorhanden sind dieselbe zu behaupten. Es müßte die Seele durch diese Störung in höchst unglücklichen, qualvollen Zustand versetzt werden, behauptet er. Aber wo ist der Beweis, daß es eine Seele nicht gibt, wenn dieser Zustand für den Menschen vielleicht nicht so qualvoll ist als Hr. Vogt sich ihn vorzustellen und auszumalen beliebt? Uebrigens weiß das die Menschheit schon längst, daß zwischen Geist und Leib ein gewisses Mißverhältniß obwaltet, und daß der Leib dem Geiste kein vollkommen angemessenes Organ zur Bethätigung und Vervollkommnung sey. Aber den Völkern aller Zeiten ist es nicht eingefallen, um dieser Thatsache und Wahrnehmung willen die Existenz der Seele zu läugnen, das Kind mit dem Bade auszuschütten; sondern in mannichfaltigster Weise hat man sich von jeher dieses Mißverhältniß zu erklären und zugleich mit dem Glauben an ein göttliches Walten über der Menschheit in Verbindung oder in Einklang zu bringen gesucht. Als ein Kerker für die Seele ward der Leib vielfach betrachtet, in den eingeschlossen sie eine zeitlang zu leiden und zu büßen habe für ein Vergehen in einer andern, früheren Daseynsweise, aus dem befreit durch den Tod sie aber auch wieder eines besseren Looses in einem andern Leben theilhaftig werden könne. Das Christenthum findet bekanntlich die Erklärung dieses nicht ganz normalen Verhältnisses zwischen Leib und Seele und des daraus hervorgehenden, oder damit in Zusammenhang stehenden Mißgeschickes der Menschheit in der Annahme eines Sündenfalles der ersten Menschen, durch den sich der Zustand und das Loos aller ihrer Nachkommen entschieden, indem sich Sünde, Schuld und Strafe auf sie alle vererbt. Wie es sich nun hiemit auch verhalten mag — wer einmal sich vorgesetzt, die bisherige religiöse Weltanschauung

umzustürzen und namentlich den Glauben an eine substanzielle, unsterbliche Seele zu vernichten, und wer sich zu diesem Behufe auch auf dieses Mißverhältniß beruft, in dem Seele oder Geist und Leib zu einander stehen, der sollte wenigstens erst erwägen und prüfen, ob denn an diesen versuchten Lösungen der Schwierigkeit gar nichts Wahres sey, gar nichts Wahres schlechterdings seyn könne; denn dann erst, wenn dieses letzte bewiesen ist, kann man sich gegen die Existenz einer unsterblichen Seele mit einigem Recht auf die theilweise Hemmung und oftmalige Störung der geistigen Thätigkeiten berufen. Zu solcher Prüfung gehört aber ein freier, offener Sinn, ein unbefangenes Betrachten des geistigen Lebens der Menschheit, was man freilich bei dem nicht erwarten darf, der sich das geistige Gebiet gleichsam mit Brettern verschlagen hat, damit er nichts mehr sieht von Menschen und von der Menschheit als den Leib — oder vielmehr auch diesen nicht mehr, sondern nur noch die leiblichen Organe und ihre Functionen, und der, auf diese allein beständig hinstarrend, sich alle seine Urtheile bildet und abspricht über Alles im Himmel und auf Erden. Solch unverrücktes Hinstarren auf Eines droht bekanntlich Gefahr der Verrücktheit; jedenfalls können die Urtheile, die daraus hervorgehen nicht frei und unbefangen, sondern nur beschränkt seyn, und wir Andern sind nicht geneigt uns den Orakelsprüchen zu unterwerfen, die auf solche Art zu Stande kommen.

Hr. Vogt ergeht sich ferner in Consequenzen die er zieht aus der von Hrn. R. Wagner angenommenen Theilbarkeit der Seelen zum Behufe der Entstehung neuer Seelen durch die Zeugung der Eltern. Wir sind nicht einverstanden mit der fraglichen Theilbarkeit der Seelen; Hrn. Vogts Raisonnement aber könnte uns keinen Augenblick abhalten ihr zu huldigen, wenn von ihm allein unsere Ansicht abhängig wäre; denn so viel Absurdität er auch

daraus ableitet, sie trifft die Wagner'sche Theorie nicht. Same und Ei müßten, behauptet er, je ein Stück „Seele“ in sich enthalten, und zwar ein Stück unsterblicher Seele, und darum in dieser Beziehung selbst unsterblich seyn. Wirklich, muß das so seyn? Wenn behauptet wird die Entstehung der neuen Seele sey bedingt durch die Theilbarkeit der elterlichen Seelen, und fordere das Zusammenwirken zweier Theile, ist da behauptet die neue Seele entstehe durch Theilung? Abgeschmackt! denn jedenfalls entstünde sie erst durch die Einigung der Theile, also durch das Gegentheil der Theilung oder der Loslösung der Theile von den elterlichen Seelen. Also brauchte dabei noch nicht jeder Theil das zu seyn für sich, was erst durch Einigung als Ganzes zu Stande kommen soll — eine unsterbliche Seele nämlich. Darum trifft auch die andere Folgerung nicht, daß durch den so mannichfaltigen Samenverlust unzählige unsterbliche Seelentheile verloren gehen oder unvollendet fortbestehen müßten. Ist denn diese Folgerung nothwendig oder zwingend? Ist es anders gar nicht möglich, gar nicht denkbar? Als Naturforscher muß Hr. Vogt wissen, daß in unzähligen Fällen die Theile, als solche, etwas ganz Anderes sind, ganz anders erscheinen und wirken, als im Verein zum Ganzen, als das Ganze selbst, und daß daher, wenn ein solcher Theil irgendwie zu Grunde geht, oder eine Veränderung erleidet, das nicht ganz gleichbedeutend ist mit dem Untergange oder der Veränderung des Ganzen, welches er möglicherweise durch Verbindung mit andern Theilen hätte bilden können. Bei chemischen Verbindungen erscheint und wirkt die Mischung oft ganz anders, ist ganz anders geeigenschaftet als die Stoffe oder Theile aus denen sie besteht; dasselbe ist bekanntlich der Fall bei organischen Bildungen. Die Schlußfolgerung Vogt's ist also nicht so ohne weiters nothwendig und zwingend; er muß also hier das Gebiet der Naturwissenschaft

verlassen und zu der eigenthümlichen Natur der Seele seine Zuflucht nehmen, die es nicht anders gestatte als so, wie er schließe, daß nämlich der Theil ganz so seyn und wirken und fortbestehen müsse, wie das Ganze; also schon Seele seyn und unsterblich seyn müsse. Gut, er möge aber erst den Beweis liefern, daß es nothwendig entweder so sey, oder gar keine Seele gebe. Da die substanzielle, unsterbliche Seele erst beginnen soll, also einen Anfang hat, so ist immerhin ein Zeitpunkt nothwendig anzunehmen auch bei dieser Theilungstheorie, von welchem an die Seele als solch' substanzielles, unsterbliches Ganzes ihren Anfang nimmt und als solche besteht und gilt; und dieser Anfang kann nichts anders seyn als der Moment — nicht der Theilung sondern — der Einigung der Theile, die dadurch etwas werden als Ganzes, was sie als Theile noch nicht waren. Daß für geistige Wesen ihrer Natur gemäß solch eine Entstehung gar nicht möglich oder denkbar sey, das müßte erst bewiesen werden, ehe die Absurdität als nothwendige Consequenz behauptet wird, daß unzählige Theilseelen zu Grunde gehen oder halbvollendet unsterblich fortbestehen müßten! Doch, wie bemerkt, wir sind nicht willens der Theilungstheorie das Wort zu reden; nur das wollten wir hiemit in Kürze zeigen, daß Vogt's Raisonnement auch in Bezug auf sie oberflächlich und gewichtlos sey, wie alles Andere was er über die Menschenseele vorbringt.

II.

Die bisher angeführten Gründe gegen die Substantialität und Unsterblichkeit der Seele sind, wie man sieht, noch keine physiologischen, noch nicht aus physiologischen Forschungen entnommen, sondern aus der allgemeinen Rüstkammer der vulgären Aufklärerei hervorgezogen und mit den Hrn. Vogt so geläufigen fri-

volen Phrasen und schnöden Witzeleien ausgestattet, die auf eine gewisse Classe von Lesern allerdings zu wirken geeignet sind, und denen es die Vogt'schen Schriften wohl zumeist verdanken, daß sie in Bezug auf Verbreitung mit den „Baseler, Elberfelder und Hamburger Tractätlein“ einigermassen in Concurrenz treten können, obwohl sie auf eine ganz andere Richtung der menschlichen Natur berechnet sind.

Wir gehen nun zur Betrachtung dessen über, was Hr. Vogt vom Standpunkte der Physiologie aus gegen die Existenz und Unsterblichkeit der Menschenseele vorbringt, wodurch er unwiderleglich beweisen will, daß es nichts sey mit dieser, und daß der bisherige Glaube der Menschheit nur ein Wahn gewesen. Es ist eigentlich nur Ein Grund in dieser Beziehung vorgebracht, der aber Alles umfassen und entscheiden soll. Er läßt sich in Kürze so zusammenfassen: Die Physiologie zeigt, daß die sogenannten geistigen Thätigkeiten eben so wie die körperlichen durchaus bedingt seyen durch die leiblichen Organe und ihre Functionen; daß nur da geistige Thätigkeiten möglich seyen, wo die entsprechenden leiblichen Organe unbeschädigt und thätig sind, dagegen geistiges Thun alsbald aufhört und unmöglich wird, wenn die entsprechenden Organe des Körpers beschädigt oder zerstört werden. Also, behauptet er, ist es klar, daß auch die geistigen Thätigkeiten sonst nichts sind als Functionen der leiblichen Organe, und mit diesen Functionen demnach auch ihr Ende erreichen und nicht etwa als ein geistiges Wesen noch fortdauern und fortwirken können. „Mit der Gränze der sinnlichen Erfahrung ist auch die Gränze des höheren Denkens gegeben; die Gränze der sinnlichen Erfahrung liegt aber darin, daß das Gehirn das Organ aller verschiedenen sogenannten Seelenfunctionen ist, daß diese Functionen an gewisse Theile und Orte des Gehirns gebunden sind und nur von diesem Organ ge-

übt, von keinem andern ersetzt werden können. Diese Wahrheit ist eine eben so thatsächlich unumstößliche wie die, daß 2 mal 2 vier ist.“

Da haben wir also das Grunddogma der neuen Weltanschauung, das der physiologische Prophet C. Vogt verkündet! Die Thatsache, worauf es sich gründet, ist allerdings richtig; aber sie ist auch keine neue Entdeckung, sondern der Menschheit schon längst bekannt, daß nämlich das Gehirn das Organ der geistigen Thätigkeit sey und daß geistige Manifestation gar nicht da, oder nicht einmal möglich sey ohne Function und unversehrten Bestand desselben. Nur aber ist die Folgerung daraus, daß es darum keine Seele geben könne, die substantiell und unsterblich wäre, daß wir es hier nur mit verschwindenden Functionen zu thun haben, nicht aber auch mit einem Functionirenden, diese Folgerung und Behauptung oder eigentlich Läugnung ist der neue Glaubenssatz, den nur die prophetische Begabung des Hrn. Vogt erfunden oder geschaut haben kann und den wir Andern gläubig hinnehmen müssen, da ein Beweis dafür nirgends gegeben, wie denn auch in der That keiner möglich ist.

Aber wir erlauben uns doch dieses Dogma näher zu prüfen. Ist in der That, fragen wir, damit, daß die geistigen Thätigkeiten als Functionen des Gehirns erscheinen, schon bewiesen, daß es keinen Geist gebe, sondern nur geistige Functionen? Oder vielmehr, ist es schlechterdings dadurch als unmöglich bewiesen, daß es einen Geist oder eine substantielle, unsterbliche Menschenseele geben könne? Denn diese Unmöglichkeit muß bewiesen werden, wenn der bisherige Glaube als Wahn vernichtet werden soll. Ist es völlig undenkbar, daß der Geist für sich Etwas sey und bestehe und dennoch sich nur äußern, manifestiren kann mittelst des leiblichen Organs, mittelst des Gehirns? Ist ein Verhältniß dieser Art etwas völlig sich selbst Widersprechendes, Undenk-

bares, Unmögliches in dieser Welt so mannigfacher Verhältnisse? Kommt es nie vor, daß das Wirkende verschieden ist von der Wirkung, das Thätige verschieden vom Thätigseyn und von der That, oder daß das Instrument verschieden ist von dem, der es gebraucht zu irgend einer Kundgebung, zu der es ihm schlechterdings nothwendig ist? Hr. Vogt wird wohl nicht läugnen können, daß es solche Verhältnisse gibt in der Welt, daß es also nicht etwas schlechterdings Undenkbares sey, daß auch zwischen Geist und Leib und insbesondere zwischen den Centralnerven desselben ein ähnliches Verhältniß bestehe. Er spottet zwar gelegentlich darüber, daß man sich den Geist vorstelle als spielend auf dem Gehirnclavier, aber er hat vergessen zu beweisen, daß ein solches oder ein wenigstens irgendwie ähnliches Verhältniß zwischen Geist und Gehirn durchaus ins Reich der Unmöglichkeit gehöre. Gleichnisse drücken nie vollkommen das Verglichene aus und lassen sich leicht ins Verkehrte ziehen — so ist es auch in diesem Fall. Hr. Vogt aber hat nicht Ursache es mit Gleichnissen allzu genau zu nehmen! Wir sagen ihm also in dieser Beziehung nur dieß: so lange er nicht beweist, daß der Violinspieler eins und dasselbe sey mit seiner Violine, weil er ohne sie schlechterdings nicht spielen und sich als Virtuose manifestiren kann, und daß derselbe eins sey mit seinem Spiel, mit dieser Function also, so daß mit der Violine auch der Spieler zu Grunde geht, oder mit dem Aufhören des Spieles auch der Spieler nicht oder nichts mehr ist — so lange hat er kein Recht zu behaupten, die Seele und das Gehirn mit seinen Functionen seyen eins und dasselbe, und mit dem Gehirn werde auch die Seele vernichtet. Allerdings ist die Seele in ihrer irdischen Manifestation bedingt durch das Gehirn und seine Functionen und kann sich ohne dasselbe nicht kundgeben; daß sie aber ohne das Gehirn gar nicht mehr sey, ist damit noch nicht

bewiesen; das ist vielmehr nur der neue Glaubenssatz, den uns diese moderne Physiologie aufdringen will, wodurch sie eben ihre Befugniß überschreitet und unverständiger Anmaßung sich schuldig macht. Wir behaupten nicht, daß wir hiermit schon bewiesen haben, daß der Geist ohne Leib bestehe, ohne Gehirn irgendwie thätig sey, sondern nur das wollten wir zeigen, daß ein solches Bestehen und Thätigseyn des Geistes für sich nicht gleich von vornherein als unmöglich, als absurd betrachtet werden könne. Die bisherige Weltanschauung und insbesondere der Glaube an die Existenz und Unsterblichkeit der Seele, kann darum noch ganz wohl bestehen auch der physiologischen Forschung gegenüber, wenn es nur sonst Gründe für ihn gibt und keine entscheidenderen Beweise gegen ihn aufgebracht werden. Und billig muß man sich wundern, wie leichtfertig hier der exacte Forscher zu Werke geht, wo es gilt gegen die Unsterblichkeit der Seele zu raisonniren, indem er auf eine — selbst auf physiologischem Standpunkt — nur ungefähre Möglichkeit hin, die höchstens zur Unentschiedenheit berechtigen könnte, mit größter Zuversicht seine materialistische Lebensanschauung gründet und seine Läugnung von der größten entscheidendsten Wichtigkeit, indem er die vieltausendjährige Annahme einer menschlichen Seele als thörichten Wahn erklärt.

III.

Soll die Frage wo möglich entschieden werden: ob der Geist oder die Seele des Menschen Eins sey mit der Function des Organs, also nur das Thätigseyn des Gehirns selber sey und daher auch — weil nichts für sich Bestehendes — mit diesem zu Grunde gehe, so muß vor Allem untersucht werden, woher denn die Function dieses Organs selber komme, wodurch sie bedingt, wovon sie abhängig sey. Hr. Vogt hebt beständig hervor: die

Function des Organs sey bedingt durch die Integrität des betreffenden Organs; also auch die geistige Thätigkeit sey bedingt durch die Integrität des Gehirns, ohne diese sey sie nicht möglich; also sey sie nichts anderes als die Function des unbeschädigten Gehirns selber. Wohl ist jede körperliche Function bedingt durch die Integrität des betreffenden Organs, daher auch die geistige Thätigkeit durch die des Gehirns. Aber genügt das, oder ist damit schon irgend etwas erklärt? Mit nichten! Denn es entsteht sogleich die Frage, woher das Organ selber als solches komme, wodurch es in seinem Daseyn bedingt sey und woher es in Thätigkeit versetzt werde? Und da zeigt es sich alsbald, daß die Function des Organs bedingt sey durch das Leben, durch die Lebendigkeit des Ganzen, und daß von diesem ihm die Eigenschaft des Organs zukomme und erhalten werde, und daß dadurch auch allein seine Thätigkeit möglich werde. Die Function des einzelnen Organs führt auf das Ganze und seine Lebendigkeit und die Art desselben. Aber freilich davon will diese Richtung der Physiologie nichts wissen. Sie hat es beständig nur mit den Theilen, den Organen und ihren Functionen zu thun, handhabt diese und übersieht dabei völlig das Ganze und das geistige Band, das diese Theile zu einem Ganzen verbindet — zu einem Ganzen, das als solches auch etwas ist und daher Beachtung finden muß. Diese Physiologie aber kümmert sich um das nicht; sie sieht keinen Menschen mehr, sondern nur Menschen-Theile, leibliche Organe und ihre Functionen, die auf irgend eine Weise — man weiß nicht wie und wodurch, und fragt auch nicht darnach — zum Zusammenwirken veranlaßt, und in ihrer Gesammtheit, als bestimmte Summen von Functionen, „Mensch“ genannt werden. Nach der Darstellung solcher Physiologen möchte man glauben, der Mensch bestehe aus einer bestimmten Anzahl von

körperlichen Organen und ihren Functionen ungefähr so wie eine Schafheerde aus einer Anzahl von Schafen besteht; sey ein zusammengewürfeltes Aggregat von verschiedenen Dingen, ohne wahrhaft ein einheitliches Ganzes zu bilden. Wo diese einseitige Richtung einmal eingeschlagen ist, da ist kein gesundes Urtheil über den Menschen als solchen, über die menschliche Natur und über die Menschheit mehr möglich.

Fern sey es von mir den Werth der Detailforschung zu verkennen, oder in Abrede zu stellen, daß es zum Gedeihen der Wissenschaft nothwendig sey, das Einzelne vorzunehmen und insbesondere zu erforschen. Aber etwas Anderes ist es, das Einzelne untersuchen, um es als solches in allen seinen Theilen, Beziehungen und Wirkungen zu erkennen, und etwas Anderes wiederum vom Standpunkt dieser Einzelforschung aus über das Ganze urtheilen. Dieses Urtheil, behaupte ich, kann, weil von beschränktem Standpunkt aus gefällt, ebenfalls nur beschränkt und einseitig seyn. Will man über die Menschennatur, über den Menschen als Ganzes ein Urtheil fällen, so kann dieß nicht geschehen etwa dadurch, daß man die einzelnen Theile in ihrer Zerrissenheit betrachtet, und die Theilurtheile zusammenzählt und als Gesammturtheil hinstellt, sondern das Ganze als solches ist ins Auge zu fassen. Denn der lebendige Mensch ist nicht die Summe der einzelnen Theile oder Organe, sondern er ist noch mehr; er ist nicht etwa eine bloße Abstraction, während die Theile das Wirkliche sind, sondern er ist wirklich, und die Theile nur durch ihn. Das Ganze ist nicht aus den Theilen zusammengesetzt, sondern die Theile oder Organe sind oder bestehen als solche nur durch das Ganze, und so lange sie im Ganzen sind und ihm dienen. Dieß nun bestimmter angewendet, müssen wir also sagen: die Functionen der leiblichen Organe sind nicht bloß bedingt durch

die Integrität dieser Organe, sondern auch, und vor Allem durch das Leben des Ganzen, oder — um das gefürchtete Wort auszusprechen — durch das Lebensprincip; ja sie sind nur Organe, so lange sie mit dem lebendigen Ganzen in Verbindung stehen und bleiben, und ihre Beschädigung besteht selber nur darin, daß ihnen der Verkehr mit dem Ganzen unterbrochen oder unmöglich gemacht wird. Es muß also eine haltende und tragende Einheit des lebendigen Organismus geben, verschieden und eigenthümlich wirkend, je nach der Art oder Gattung desselben; denn nicht die materiellen Bestandtheile thun sich ja zu diesen oder jenen Gliedern zusammen und vereinigen sich zu einem Thiere, sondern anders geschieht die Bildung desselben, wie bekannt. Auf das einigende Lebenscentrum kommt es also an, ob das Leben da ist und fortdauert, oder ob es erlischt, ob der Tod eintritt. Nicht bei der Störung jeglichen Organs und seiner Functionen tritt der Tod ein, sondern nur wenn jenes Lebenscentrum in den Organen, in denen es insbesondere wirkt, gestört, wenn die Centralorgane beschädigt werden. Man braucht demnach bei dem Menschen nicht mehrere unsterbliche Seelen anzunehmen, weil mehrere verschiedene Functionen des Leibes stattfinden, und nicht bei der Beschädigung jedes einzelnen Gliedes braucht eine unsterbliche Seele abzuscheiden; denn das Leben ist nur Eines, ist eine Einheit, und wo diese aufhört, da scheidet die unsterbliche Seele nach dem Glauben derer, die eine solche anerkennen.

Es ist also weiter nichts als eine ganz alberne Unterstellung, wenn Vogt behauptet:

„Wenn wir zur Erklärung der Thatsache des Bewußtseyns eine unsterbliche individuelle Seele annehmen, so müssen wir zur Erklärung der Thatsache der Zusammenziehung der Muskeln eine unsterbliche Muskelseele und so fort für jedes Organ zur Erklär-

ung des letzten Grundes seiner Function auch ein unsterbliches Wesen annehmen, welches diesen letzten Grund commandirt. Diese Freiheit gestatten wir dann einem jeden . . . gestatten jedem eine unsterbliche Hirnseele anzunehmen, nur knüpfen wir daran die Bedingung, daß der Hirnseelen-Constructor consequenterweise auch unsterbliche Muskelseelen, Leberseelen, Nierenseelen, Darmseelen u. s. w. annehme; kurz, eben so viel unsterbliche Seelen als Organe, eine jede bestimmt den letzten Grund der Functionen dieser Organe zu tragen und zu erklären.«

So kann man nur dann in den Tag hineinschwätzen, wenn man nicht mehr Menschen, menschliche Individuen als einheitliche Ganze sieht, sondern nur lauter Organe und Functionen, ohne daß man darnach fragt, wodurch denn diese bestehen und in Thätigkeit kommen; wenn man den Menschen als individuelles Ganzes für eine bloße Abstraction erklärt, und nur die Theile für etwas Wirkliches hält. Allein ist man einmal auf diesem Wege, dann muß man in dieser Richtung noch weiter gehen; denn auch diese Theile oder Organe werden sich wieder in Theile auflösen oder zerreißen lassen und die Organe, die jetzt noch als Wirkliches, Reelles gelten, werden dann ihrerseits auch zu bloßen Abstractionen, und die gewonnenen Theile gelten als das Reelle, und so fort ins Unendliche, oder bis dahin, wo Alles ins Unbestimmte verschwindet oder in lauter Abstractionen sich verflüchtigt. Jedermann sieht, daß dieß keine gesunde Betrachtung der Dinge mehr seyn kann, sondern daß eine Wissenschaft, die in dieser Richtung strebt und ausschließlich sie geltend machen will, in einem krankhaften Zustand sich befindet. Und doch geziemt der Naturwissenschaft wohl am allerwenigsten solch ein unnatürliches Streben! Weder von Hirnseelen noch von Muskelseelen, Leberseelen ꝛc. kann daher die Rede seyn, sondern nur von der Menschenseele, die als das einigende

Princip alle Organe als solche erhält und ihre Thätigkeit bedingt, die aber auch aller bedarf, um ihre Existenz- und Wirkungsweise zu behaupten, und in jedem eigenthümlich thätig ist; also nicht bloß im Gehirn denkt und ein Bewußtseyn bildet, sondern als Lebensprincip die Bedingung der Functionen aller Organe ist; das aber wiederum auch in den andern Organen nicht mehr wirken und bestehen kann, wenn ein Organ, das zum Wesen des Ganzen gehört, welches es auch sey, ganz vernichtet ist, eben weil alle Ein Ganzes bilden und nur als solches diese Organe sind, dieses zu seyn aber augenblicklich aufhören, sobald die Einheit zerrissen ist. Es kann daher der Mensch keine Muskelseele, keine Leberseele, keine Gehirnseele aushauchen, denn wo ein solches Organ ganz vernichtet wird, da werden alle andern zugleich vernichtet, die Lebendigkeit des Ganzen hört auf, eine Menschenseele wird ausgehaucht.

Darnach können wir beurtheilen, wie flach und nichtsnutzig es ist, wenn Vogt sagt:

„Wenn ich einem Thiere den Blutzufluß zu den hintern Extremitäten gänzlich abschneide, so ist die Function der Muskeln durch die Hemmung der Ernährung derselben gänzlich aufgehoben; das Thier kann die Beine nicht bewegen, die Muskeln sind gelähmt, die Function ist durch Schädigung des Apparats vernichtet. Dieß ist die einfache logische Schlußfolgerung, die sich unmittelbar aus der Thatsache ergibt und die niemand wird angreifen können. Lasse ich wieder Blut zu, ehe die Zersetzung der Muskeln begonnen hat, so stellt sich auch die Function wieder her, das Thier kann seine Beine wieder bewegen; lasse ich aber gar kein Blut mehr zu, so stirbt der Muskel ab, zersetzt sich, verfault, und es ist überhaupt ein Ende mit jeder Zusammenziehung, mit jeder Ausübung der Function. Jedermann wird diesen Versuch über-

zeugend finden; keinem Menschen wird es einfallen zu sagen, die Function habe während des Aufhörens der Blutzufuhr latent gelegen in den Muskeln, habe sich später, nach dem Absterben der Muskeln, als unsterbliches Wesen von denselben getrennt und sey etwa gar in einen andern Weltkörper hinübergeflogen. Wer sich erdreisten würde, ein solches Raisonnement vorzubringen, würde nur mit Achselzucken oder mit der bedauernden Bemerkung, er sey nicht richtig im Kopf, angehört werden.«

»Aber wir nehmen nun als Object unseres Versuches nicht die hintern Extremitäten, sondern den Kopf. Wir hemmen den Blutabfluß zum Gehirn. Augenblicklich hört das Bewußtseyn auf, das Denken ist vollständig vernichtet, die Empfindung geschwunden, die Bewegung abhanden gekommen, alle Function des Gehirns hat rein aufgehört. Ich lasse schnell genug wieder Blut zu — Bewegung, Empfindung, Bewußtseyn, Denkthätigkeit kehren wieder zurück, die Function stellt sich wieder her. Ich lasse kein Blut zu, ich warte so lange bis das Organ so weit verändert ist, daß es seine Function nicht ausüben kann — Empfindung, Bewegung, Bewußtseyn, Denkthätigkeit sind für immer verschwunden, das Organ ist todt, das Thier ist eine Leiche, die sich zersetzt. Ich schließe ganz wie bei dem vorigen Versuch, so auch bei diesem: daß wegen mangelnder Blutzufuhr das Gehirn seine Function nicht ausüben konnte, daß bei der Fortdauer dieses Zustandes das Organ abgestorben ist, daß die Function eben mit dem Organ selbst aufgehört hat, und daß der Tod des Gesammtorganismus deßhalb erfolgt ist, weil die Function des Organs zum Leben nothwendig war. Behüte, sagt Hr. Wagner, hier beim Gehirn mußt du anders schließen! Die Function gehört einer unsterblichen Substanz, die sich jetzt vom Organ losgelöst hat, die nur zeitweilig an das Organ gebunden war und die jetzt in einem

andern Welttheil eines neuen Kleides harrt. Man kann, solcher Forderung gegenüber, wahrlich nur sagen, wie Hofmarschall von Kalb: Mein Verstand steht still!“

Ich habe diese ganze Stelle gegeben, denn sie ist charakteristisch. Man möchte in der That glauben, als Hr. Vogt sie schrieb, sey ihm wirklich in der That das begegnet, was der genannte geistreiche Hofmarschall von sich aussagt: es sey ihm wirklich sein armer Verstand still gestanden, sonst hätte er unmöglich so Sinnloses schreiben können; es müßte denn seyn, daß er absichtlich so Ungleichartiges zusammenzureimen suchte, um mit auffallenden, frivolen, absurden Behauptungen Eclat zu machen, den Sinn argloser Leser zu berücken und den Gaumen Gleichgesinnter zu kitzeln. Die untern Extremitäten und der Kopf des Menschen haben für Hrn. Vogt ganz gleiche Bedeutung, der Tod eines einzelnen Gliedes — ohne welches das Ganze doch noch bestehen kann — ist ihm dasselbe, was der Tod des Ganzen ist; die kleine Zehe muß nach ihm dem Kopf und Gehirn gleichgeachtet werden; das Ausreißen eines Haares muß dasselbe seyn wie das Herausreißen des Herzens aus dem menschlichen Leibe. Ist aber das nicht der Fall, kann es sich mit all dem nicht so verhalten, ist der Tod des Ganzen von ganz anderer Bedeutung als das Absterben eines einzelnen Gliedes, ohne das jenes doch noch bestehen kann, so ist alles, was Vogt hier vorbringt, nichtig und unsinnig. Der Physiolog muß es doch wissen und berücksichtigen, wenn er raisonniren will, daß nicht alle Theile des Körpers ganz gleiche Bedeutung haben für den ganzen Organismus, nicht alle zur Lebendigkeit desselben in gleichem Verhältniß stehen, nicht alle gleich nothwendige und wesentliche Glieder des Ganzen sind, weil dieses ohne die einen noch bestehen kann, ohne die andern aber nicht mehr; weßhalb nicht alle geradezu ganz gleichgestellt oder in jeder Beziehung

verglichen werden können, wie Vogt es thut, um seinen abgeschmackten Behauptungen Wahrscheinlichkeit zu erschleichen.

IV.

Nicht bloß nach der Function des einzelnen Organs darf also bei dieser Untersuchung gefragt werden, sondern nach der Grundbedingung und Ursache des Daseyns jeglichen Organs und seiner Wirksamkeit in einem Ganzen und für dasselbe; nach dem Grund des Lebens, der Lebendigkeit ist die Frage. Diese Frage muß die Physiologie beantworten, wenn sie entscheiden will, ob es eine Seele überhaupt, und eine Menschenseele insbesondere gebe; nicht aber darf sie sich bloß an die Functionen der einzelnen Organe hängen, als verstünde es sich von selbst, daß sie nun auch zu einem Ganzen zusammenwirken, und als brauchte man darnach gar nicht zu fragen. Man hat es darum bei der Untersuchung über die Seele nicht bloß mit der Function des Gehirns, mit dem Denken und normalen und vollständigen Bewußtseyn zu thun — obwohl es hierauf allerdings hauptsächlich ankommt — sondern man hat es zu thun mit dem Lebensprincip des Ganzen und aller Theile, mit dem Bande das sie vereinigt, ja hervorgebracht hat. Denken und Seele ist darum keineswegs geradezu ein und dasselbe, sondern das Denken ist nur eine Thätigkeit der Seele; und was sich von der Seele aussagen läßt, besteht keineswegs lediglich in der Behauptung, daß das Bewußtseyn eine Eigenschaft derselben sey. Das gesteht Vogt selber zu, indem er Virchow's Ansicht, daß es noch in Frage stehe, ob alles, dessen wir uns bewußt werden, in dem Bewußtseyn vorgehe; daß es vielmehr nach naturwissenschaftlichen Erfahrungen schwer zu bezweifeln sey, daß ein bewußtloser Mensch Dinge wahrnehmen, Handlungen ausführen, Gedanken verarbeiten könne, — zu der

seinigen macht. Wohl mag ein bewußtloser Mensch, d. h. ein Mensch, der sich nicht gerade im Zustande des sogenannten wachen Bewußtseyns befindet, solches leisten, gewiß aber kein seelenloser, kein todter; die Seele also als Lebensprincip ist nothwendig, und durch sie nur ist es möglich, daß auch in bewußtlosem Zustande der Mensch lebt, und irgendwie thätig ist; und wenn „die einheitliche Verbindung der Functionen zu einem Ganzen ohne Beihülfe des Bewußtseyns geschieht", so geschieht sie darum noch nicht auch ohne Seele. Doch nein, Hr. Vogt erklärt die Seele für überflüssig, denn diese „einheitliche Verbindung der Functionen zu einem Ganzen, sagt er, ist in der innern Organisation des Gehirns begründet."

Da haben wir also den großen Aufschluß, den wir schon längst suchten! Mit dieser Phrase soll also Alles abgethan, und soll bewiesen seyn, daß es keine Seele gebe, daß es nichts sey mit der Substantialität und Unsterblichkeit derselben! Aber was ist denn diese innere Organisation des Gehirns, woher kommt sie selbst, wodurch ist sie begründet? Das ist nun einmal so, bekennt Vogt, und letztlich kann man das nicht weiter erklären. Gut, wir rechten über diese Unkenntniß nicht weiter mit ihm; aber diese bekannte Unkenntniß ist kein Beweis dafür, daß es keine substantielle Seele geben könne, und wer sich gezwungen sieht zuletzt zu einer Unerklärlichkeit seine Zuflucht zu nehmen, der hat kein Recht zum entschiedenen Absprechen, und hat Ursache bescheidener aufzutreten. „Man weiß nicht", sagt Vogt, „wie eine einheitliche Seelensubstanz die Verschiedenheit der Functionen in sich fassen soll, da sie zu diesem Endzweck nothwendig auch eine entsprechende innere Verschiedenheit zeigen müßte, und man muß nothwendig zugeben, daß die Verschiedenheit der Functionen in der Verschiedenheit der einzelnen Organtheile beruhe." Es ist kaum der Mühe

werth hiegegen etwas zu sagen. Hr. Vogt ist eben von seiner mechanischen Betrachtungsweise der Dinge so eingenommen, daß er durchaus etwas Lebendiges sich nicht mehr denken kann, und darum wird ihm auch die Seelensubstanz, wo er ihrer nur gedenkt, sogleich zu einem Todten, Starren, das in roher Weise nur durch Druck oder Stoß, und nur in einer Weise oder Richtung wirken, und daher eine Verschiedenheit der Functionen nicht veranlassen kann.

Wir denken uns die Seele als etwas Lebendiges, das in verschiedener Weise wirken und sich bethätigen kann im Leibe, und durch ihn, wie etwa das Licht zugleich leuchtet und erwärmt, ausdehnt, zur Entwickelung anregt u. s. w. „Die Verschiedenheit der Functionen ist bedingt durch die Verschiedenheit der einzelnen Organtheile", gewiß; darum aber kann doch das in ihnen Thätige ein Einheitliches, ein substantielles Wesen seyn — wenn sonst nichts die Annahme eines solchen verbietet —; es ist vielmehr geradezu lächerlich, anzunehmen, daß solch ein Wesen, weil es nur eines ist, in allen verschiedenen Organen in ganz gleicher Weise thätig seyn und sich kund geben müsse. Uebrigens ist es ohnehin nur ein oberflächliches Verfahren, wie schon oben bemerkt wurde, bei der Untersuchung der Seele nur auf die verschiedenen Organe und Functionen des schon daseyenden und ausgebildeten menschlichen Organismus zu reflectiren; das höhere Denken, die gründliche Forschung verlangt, um die Frage über die Natur der Seele zu lösen, zurückzugehen auf den Ursprung dieses Organismus mit all seinen Organen und Functionen, also den Ursprung des Ganzen zu erforschen. Will die Physiologie das nicht — und man kann es ihr nicht geradezu zumuthen — so mag sie es unterlassen und ihre Untersuchungen an diesem Punkt abbrechen; aber wenn sie ihre Forschung hiemit beschränkt, so beschränke sie auch

ihr Urtheil, und spreche nicht über das ab was über ihren Horizont geht.

Bei den Physiologen wird es nunmehr immer allgemeiner, so zu sagen Mode, zu behaupten, die Physiologie bedürfe einer Seele nicht, die Annahme einer solchen leiste nichts für die Erklärung, und sey daher überflüssig, unnütz. Ja wohl bedarf diese Physiologie der Seele nicht! Aber nur darum nicht, weil sie nach Grund und Wesen des menschlichen Lebens und Bewußtseyns gar nicht fragt, sondern die menschliche Natur als factisch vorhandene, gegebene hinnimmt, und ihre physischen Theile, Organe, Elementarbestandtheile und Functionen betrachtet, ohne sich um Weiteres zu bekümmern. Zu solcher Erklärung bedarf man freilich der Seele nicht; aber es ist mit derselben auch noch nicht viel gedient für das tiefere Verständniß der menschlichen Natur.

Zum Schluß der Erörterung über diesen Punkt möge als Curiosität noch eine Stelle aus Vogts Pamphlet Platz finden, die wiederum sehr geeignet ist unsern Mann zu charakterisiren: „Man wird durch diese Seelen-Constructoren stets wieder unwillkürlich an jenen Mechaniker erinnert, der jahrelang an einem Perpetuum mobile baute. Wie weit bist du? fragte ein Freund. Die Maschine ist fertig, antwortete jener; ich brauche nur noch ein Häckchen das immer so macht — dabei bog er den Zeigefinger und streckte ihn wieder.“ Hr. Vogt scheint nicht zu bemerken, daß er hier nur sich selber und sein ganzes hyperphysiologisches Beginnen zeichnet. Ihm ja ist es nur um die Maschine zu thun; er meint durch die einzelnen Organe und Theile sey das Ganze schon fertig — die Lebendigkeit, das Leben werde sich schon selber finden, oder könne durch irgend ein materielles Theilchen oder Häckchen hervorvorgebracht werden. Wenn irgend ein Unterschied stattfindet zwi-

schen dem fraglichen Mechaniker und Herrn Vogt, so ist es der, daß dieser Mechaniker das Häckchen noch zu bedürfen glaubte zur Maschine hinzu, Herr Vogt aber meint, die einzelnen Theile könnten durch ihre mechanische Zusammenfügung schon das Perpetuum mobile geben.

V.

Schon das Lebendigseyn, den Ursprung des menschlichen Organismus mit all seinen Organen und Functionen vermag die Physiologie nicht zu erklären, sondern sie nimmt die Menschennatur aus dem allgemeinen Strom des Lebens als daseyende, gegebene, hin, und erforscht deren physische Bestandtheile und Vorgänge. Das ist ihre nächste, ihre eigentliche Aufgabe. Was darüber hinaus liegt zu erforschen, das mag sie von sich ablehnen, wenn sie sich ganz auf ihr Gebiet beschränken und isoliren will; aber sie soll dafür auch des Urtheils über das darüber Hinausliegende sich enthalten und ihr Nichtwissen gestehen. Ob es zum Behuf des Lebendigseyns der menschlichen Organismen Seelen gebe, oder nicht, und was diese Seelen seyen, wenn es deren gibt, das kann sie nicht unmittelbar entscheiden; sie fragt nicht nach dem Grund und Wesen des Lebens, sondern nur nach den physischen Functionen und Organen desselben.

Eben so wenig als das Leben, als das Lebendigseyn des Menschen, oder vielmehr — noch weniger kann sie das Denken und das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn und alles höhere Fühlen, Wollen, Glauben und Wissen des Menschen begreifen oder erklären. Und doch kommt es auf die Erforschung von all diesem vor Allem an, um über die *ganze* Menschennatur, über das *Wesen* des Menschen ein Urtheil abzugeben, und insbesondere auch zu bestimmen ob er nur eine Thier-Species sey, oder *wesent-*

lich verschieden von allen übrigen Geschöpfen der Erde, und ob wir Ursache haben eine substantielle unsterbliche Seele dem Menschen im Unterschied von allen übrigen Erdenwesen zu vindiciren. Vogt aber braucht auf all das nicht zu reflectiren, sondern vom exclusiv physiologischen Standpunkt aus spricht er über das Alles ab, entscheidet Alles. Um den Grund des Lebens, der alle leiblichen Organe und Functionen bedingt, kümmert er sich nicht viel, wie wir sahen, sondern die ganze Sache thut er in aller Bequemlichkeit mit einer Phrase ab, so dunkel und unbestimmt, daß sie eines Mystikers würdig wäre, oder vielmehr einen physiologischen Köhlerglauben in Anspruch nimmt: die einheitliche Verbindung der Functionen zu einem Ganzen sey eben in der innern Organisation des Gehirns begründet. Dem Denken und dem Bewußtseyn schenkt er zwar etwas mehr Aufmerksamkeit, doch ist er auch damit bald fertig. Das Denken ist eben eine Function des Gehirns, wie die Bewegung oder Zusammenziehung Function des Muskels. Das Bewußtseyn ist eine letzte Abstraction, die sich nicht weiter erklären lasse, wie alle letzten Abstractionen nicht weiter zu erklären seyen. „Wir wissen“, sagt er, „daß bei einer Reizung einer bestimmten Nervenprimitivfaser die von derselben besorgten Muskelfasern sich zusammenziehen, mag nun diese Reizung vom Willen oder von äußern oder innern Einwirkungen herkommen. Wir kennen die physikalischen Veränderungen, welche diese Zusammenziehung begleiten, wir wissen, daß diese Zusammenziehung auf einer Annäherung der Molecule beruht, daß sie in dieser Art nur von dem Muskel ausgeübt werden kann, da sie die eigenthümliche Function desselben ist. Dabei bleibt unsere sinnliche Erkenntniß vollkommen stehen, eben so gut wie das höhere Denken; denn es ist nun ferner im naturwissenschaftlichen Sinn eben so unmöglich die unläugbare Thatsache der Muskelzusammen-

ziehung zu erklären, wie es unmöglich ist, zu erklären weßhalb einem bestimmten Complex von Ganglienzellen die unläugbare Thatsache des Bewußtseyns zukommt. Hier bei der Reizung der Muskelsubstanz sehen wir Zusammenziehung, dort bei der Reizung der Ganglienzellen sehen wir Bewußtseyn. Wir sind keinen Augenblick darüber im Zweifel, daß diese verschiedene Function Resultat der verschiedenen Structur, der verschiedenen chemischen Zusammensetzung sey. Aber weßhalb gerade jenes Gewebe Bewußtseyn, dieses Zusammenziehung erzeuge, werden wir allerdings niemals erklären können, und unser höheres Denken wird uns niemals über die Thatsache hinausbringen können, daß es eben einmal so ist.“

Wenn wir das Alles auch als richtig zugeben wollten, so folgte daraus noch keineswegs, daß man zum Denken und Bewußtseyn keine Seele annehmen dürfe, sondern nur unentschieden könnte man diese Frage lassen; und es folgte auch das nicht, daß es mit dem Gehirn und seiner Thätigkeit gerade so sich verhalte wie mit den Muskeln, denn aus der Unbegreiflichkeit zweier Vorgänge folgt noch nicht, daß es sich im Grunde mit beiden gleich verhält. Das kann seyn, kann aber auch nicht seyn. Uebrigens verhält es sich allerdings mit beiden insofern gleich, als nicht bloß die Functionen, sondern schon das Daseyn beider Organe, der Muskeln wie des Gehirns, das Leben des ganzen Organismus und darum auch ein eigenes noch unerklärtes Lebensprincip voraussetzt, wie früher dargethan wurde. Betrachten wir aber den Vergleich der Muskelzusammenziehung mit dem Bewußtseyn näher, ob es sich mit beiden gleich verhält in jeder Beziehung, und ob das höhere Denken gar nicht weiter gehen kann, als Hr. Vogt nun einmal will. Die Muskelzusammenziehung ist ein physischer Vorgang, der allerdings weiter keinen Inhalt hat als sich selber,

bei dem sich weiter nichts denken läßt, als daß es eben eine physische Bewegung ist, irgendwie veranlaßt. Ist das aber auch der Fall bei dem Denken, bei dem Bewußtseyn? Ist das auch lediglich ein physischer Vorgang, der nur sich selber zum Inhalt hat? Mit nichten! Geben wir zu daß dem Denken, dem Bewußtseyn ein physischer Vorgang im Gehirn zu Grunde liegt, so ist es damit noch nicht gethan; das Denken hat einen Inhalt, das Gedachte, ist also productiv, geistig schaffend, und wer das Wesen des Denkens und Bewußtseyns erforschen will, der muß auf den Inhalt des Denkens vor Allem reflectiren, da man doch die Art und das Wesen jeglichen Dinges vor allem dadurch zu erkennen suchen muß, daß man seine Wirkungen, seine Manifestationen erforscht. Und hier führt der Weg hinüber von der Physiologie zu den übrigen Wissenschaften.

Um also das Wesen des Menschen zu erkennen, darf man nicht bloß auf den leiblichen Organismus mit seinen Functionen unverwandt hinstarren, sondern die ganze Menschengeschichte mit ihrem gesammten Inhalt, den der Menschengeist im Unterschied von der Thierwelt hervorgebracht, geschaffen hat, denkend, wollend, handelnd — ist ins Auge zu fassen. Will die Physiologie darauf nicht eingehen, so mag sie es unterlassen, dann aber auch sich hüten die Frage nach dem Wesen des Menschen, und insbesondere seiner geistigen Natur entscheiden zu wollen. Geradezu abgeschmackt ist es das menschliche Denken und Bewußtseyn, das einen so unermeßlich reichen Inhalt in Religion, Kunst und Wissenschaft und in der ganzen Menschengeschichte hervorgebracht hat, eine Abstraction zu nennen von einem physischen Vorgang, über den sich nichts weiter sagen lasse. Gewiß, da hat sich zur rechten Zeit ein leeres Wort eingestellt, um dem Denken bequemerweise ein

willkürliches Ziel zu setzen, und den Weg über die engen Schranken der Physiologie hinaus zu versperren!

Wir haben schon früher bemerkt, daß wir den hohen Werth wie jeder, so auch der physiologischen Detailforschung, gerne anerkennen, und die Verdienste derer um die Wissenschaft nicht schmälern wollen, welche ihrer Untersuchung ein bestimmtes Gebiet abgränzen, um in das Einzelnste eingehen zu können. Dagegen aber verwahren wir uns, daß die, welche nichts mehr sehen und beobachten als ein bestimmtes Einzelgebiet, über alles Mögliche sprechen und aburtheilen; in unserm Fall also: daß die Physiologie, die es nur mit der Erforschung der physischen Natur des Menschen, ihren Bestandtheilen, Organen und Functionen zu thun hat, von diesem sehr beschränkten Standpunkt aus spreche und absspreche über die ganze Menschennatur, über die ganze Menschheit mit all ihrem Thun und Lassen, Glauben, Wollen und Wissen; über das ganze geistige, religiöse, sittliche und wissenschaftliche Leben der Menschheit. Wo das die Physiologie unternimmt, von ihrem exclusiv physiologischen Standpunkt aus, da kann das Urtheil nur ein beschränktes, einseitiges, verkehrtes werden. Die zum Behufe der Förderung der einzelnen Wissenschaft auferlegte heilsame Beschränkung geht da über in heillose Bornirtheit in Bezug auf die gesammte Weltanschauung. Hr. Vogt ist ein Vertreter dieser einseitigen, verkehrten, ebenso beschränkten als anmaßlichen Richtung der Physiologie; und wenn er schließlich sich so ausspricht: „Wir behaupten, daß die Eigenschaft, welche mit einem materiellen Substrat in übereinstimmender Weise sich entwickelt und zurückbildet, und mit diesem Substrat leidet, auch mit demselben zu Grunde geht; daß also die geistigen Functionen, die mit dem Gehirn in übereinstimmender Weise sich entwickeln, leiden und sich zurückbilden, auch mit dem Gehirn zu Grunde gehen

müssen. Das werfe um, wer kann!« wenn, sage ich, Vogt sich so ausspricht, so gibt sich da nichts kund als physiologisch-bornirter Trotz. Diese exclusive Richtung, die in krankhafter Anmaßung die Physiologie zur Universalrichterin über die Welt und den Menschen erheben will, kann eine Zeitlang das Ansehen, den Schein freier Wissenschaftlichkeit haben, schlägt aber unfehlbar — wie das Aeußerste stets sich berührt — um in Hemmung freier Forschung und unbefangenen Urtheils über die Menschheit und die Dinge der Welt. Der Blick ins Unendliche, der, wenn auch nicht jeder einzelnen Wissenschaft, doch der gesammten Wissenschaft frei seyn muß, um zum Fortschritt angeregt zu werden und rastlos weiter zu streben — dieser Blick wird aufs äußerste beschränkt und befangen; und davon kann nur ein Verkümmern der Wissenschaft die Folge seyn.

Jeder Wissenschaft kann es freilich begegnen, daß sie zeitweise in solche exclusive, beschränkte Richtung geräth, zur Bornirtheit ausartet. Stets aber muß das Leben und müssen die übrigen Wissenschaften dagegen reagiren. Der Theologie ist das, wie sattsam bekannt, widerfahren; das religiöse Gefühl und die gesunde Vernunft empörten sich dagegen, und es ist insbesondere ein Verdienst der Naturwissenschaft, dazu beigetragen zu haben, daß die einseitige und beschränkte Richtung der theologischen Wissenschaft der Hauptsache nach gebrochen wurde. Nicht minder kann das bei der Rechtswissenschaft und ihrer Anwendung der Fall seyn; wo dieß eintritt, da wird aber alsbald das gesunde Rechtsgefühl des Volks der Pedanterie und Beschränktheit widerstreben, und geschichtliche Ereignisse, und der Einfluß der übrigen Wissenschaften werden dazu beitragen das Gewebe zu zerreißen, in das sie sich eingesponnen, isolirt und beschränkt hat.

In einem solchen Zustand befindet sich nun auch die Phy-

siologie, wenn sie einerseits exclusiv auf dem physiologischen Standpunkt sich halten, und andererseits doch über alles Andere, nicht bloß über ihr eigenthümliches Erkenntnißobject sprechen und urtheilen will; wenn demnach die Physiologen die Welt, die Menschheit, die Geschichte nur durch die physiologische Brille ansehen, und darnach ihre gesammte Weltanschauung einzig und allein bestimmen, und diese auch andern aufdringen, Propaganda damit machen wollen, wie Hr. Vogt es thut. Die Thatsachen mit denen es die Physiologie zu thun hat, reichen durchaus nicht hin, um ein Urtheil über die ganze Menschennatur, über ihre leiblichen und geistigen Thätigkeiten zu fällen. Aus der Betrachtung des Gehirns, seiner Structur und seinen Thätigkeiten wird man nie wahrhaft erfahren was denn die Menschenseele sey; denn es handelt sich hier nicht bloß um das Thätigseyn, um diese oder jene Function, sondern auch um den Inhalt derselben. Selbst dann wird die Physiologie für sich allein darüber keinen Aufschluß geben können, wenn sie einmal das Gehirn ebenso genau wird erforscht haben als sie bis jetzt dasselbe noch nicht kennt. Es wird hier allem Anschein nach der Physiologie mit dem unendlich Kleinen gehen, wie der Astronomie mit dem unendlich Großen. Hinter dem gelösten Räthsel taucht immer wieder ein neues hervor. Wie die Astronomie, trotz ihrer großen Entdeckungen und Fortschritte, trotz ihres Vordringens in unermeßliche Räume, doch nicht sagen kann was die Welt ist, wie das Weltall entstanden und welchem Ziel es entgegengehe, und über Gott und Welt darum nichts Entscheidendes sagen kann: so wird auch die Physiologie, wenn sie die physische Natur des Menschen und namentlich das Gehirn noch so genau erforscht, doch an kein Ziel und Ende kommen, wird — auf sich allein beschränkt — nicht bestimmt sagen und entschei-

den können, woher der Mensch und was er sey, und was seine Seele sey und wozu bestimmt.

Unterdessen aber haben diese Räthsel schon längst eine andere Lösung gefunden, in einer Thatsache der Menschheit, so alt und allgemein als das Menschengeschlecht selbst — in dem religiösen Glauben, dessen wesentlicher Inhalt stets Gott und Menschenseele sind. Das religiöse Bewußtseyn ist einmal da in der Menschenwelt, und wer über diese urtheilen und entscheiden will, der darf auch diese unläugbare Thatsache nicht ignoriren, oder von vornherein verachten und verdammen, sondern muß sie auch zum Gegenstand seiner Forschung machen. Und die Naturwissenschaft muß durch die wissenschaftliche Forschung über diese Thatsache ihre Ergänzung finden. Der religiöse Glaube mit seinem Inhalte ist — abgesehen von allem andern — jedenfalls auch eine menschliche Geistesthätigkeit, nimmt eine Thätigkeit oder Function des Gehirns in Anspruch, ist Product oder Frucht geistiger Thätigkeit. Wie man nun die Naturdinge nicht bloß aus der Betrachtung ihrer chemischen Bestandtheile und physischen Functionen erkennt, sondern ihre wahre Art und Beschaffenheit erst an den Wirkungen oder an den Früchten wahrnimmt, so ist es auch bei der Menschennatur. Nicht aus den Bestandtheilen und aus den Functionen des Gehirns bei den geistigen Thätigkeiten wird sie wahrhaft erkannt, sondern durch Betrachtung der Produkte oder Früchte wird erst ein wahres Urtheil über sie möglich. Und diese Erforschung des Inhalts dieser geistigen Thätigkeiten ist so gut eine Wissenschaft wie die Physiologie, und stellt sich neben diese, beschränkt und ergänzt sie, und lehrt im Verein mit ihr den ganzen Menschen kennen.

Hr. Vogt weiß sich viel damit, daß seine materialistische Weltanschauung immer mehr um sich greife, jubelt schon daß der religiöse Glaube immer mehr schwinde, und meint darum seiner An-

sicht gehöre die Zukunft. Würde er die Geschichte der Menschheit mehr kennen und beachten, dann würden sich ihm wohl einige Zweifel erheben ob dem wirklich so seyn werde. Es gibt jetzt, wie zu des Plinius Zeiten, der ja auch zu dieser aufgeklärten Weltanschauung sich erhoben hatte, ziemlich viele die dem Materialismus huldigen. Aber darum gehört ihm noch nicht die Zukunft. In Zeiten des Verfalls und der Verkommniß gebildeter Völker hat sich immer diese Erscheinung gezeigt. Wie kommt es aber doch, daß des Plinius Ansicht keine Zukunft hatte, sondern diese Zukunft dem damals seinen Ursprung nehmenden Christenthum gehörte, das die bestimmende Macht der Weltgeschichte geworden ist? Diese Frage möge sich Hr. Vogt näher erwägen und beantworten. Vielleicht aber wird er, resolut wie er ist, alsbald damit fertig seyn, und denken oder sagen: Mit dieser unverständigen Menschenbrut ist eben nichts anzufangen, sie muß immer einem Wahn dienen, immer vor einem Popanz niederfallen, immer von Lug und Täuschung sich nähren! Gut, das gäbe aber eine neue Erwägung. Wie kommt es denn, daß dieß bei der Menschheit so ist, während bei den Thieren wir nichts dergleichen wahrnehmen? Ist das auch speciell in der menschlichen Natur begründet? Es muß wohl so seyn, wie wäre es sonst möglich! Im Gehirnapparat muß auch der religiöse Glaube begründet seyn, denn eine geistige Thätigkeit, und damit auch eine Gehirnfunktion ist doch der Glaube jedenfalls, und wenn also auch das Glaubensorgan nicht erst mit dem Glauben kommt, so muß es schon da seyn zum Glauben, sonst wäre diese große, allgemein menschliche Thatsache, dieser religiöse Glaube nicht möglich. Also muß wohl ein solches Trug- und Täuschungsorgan im menschlichen Gehirn vorhanden seyn, durch dessen Funktion dieser Glaube entsteht, oder dessen Funktion er selber ist!

Aber wie kommt doch die sinnliche, materielle Natur dazu,

solch ein Organ zu bilden, das sie selbst verläugnet und sich Uebersinnliches und Immaterielles fingirt? Das ist jedenfalls sehr wunderbar! Das menschliche Gehirn ist der geistigen Thätigkeiten, wie die Physiologie selbst behauptet, nur fähig vermöge der höheren Vollkommenheit seiner Struktur; diese gibt sich in jenen geistigen Thätigkeiten, Fühlen, Denken, Wollen, und daher auch im religiösen Glauben kund. Wiederum sonderbar! Die Natur bringt das Vollkommenste hervor, indem sie einen Täuschungsapparat schafft, wodurch der Mensch allein von allen andern Geschöpfen fähig ist sich selbst zu betrügen und zum Besten zu haben im religiösen Glauben. Das vollkommenste Gebilde der Natur ist zugleich das unvollkommenste, weil dieses Truges oder Wahnes nicht bloß fähig, sondern geradezu bedürftig, wie die Geschichte seit Jahrtausenden bezeugt! Die Natur ist also gerade in ihrem vollkommensten Produkt mit sich selbst im Widerspruch, spottet ihrer selbst, und setzt sich mit Hervorbringung des Menschen mit seinem Trug- und Wahnapparat gleichsam die Narrenkappe auf. Diese Bedeutung nur und keine andere kann nach Vogt'scher Weltanschauung des Menschen Daseyn haben.

Doch betrachten wir die Sache noch näher. Damit das religiöse Glauben, also insbesondere der Glaube an Gott und Unsterblichkeit entsteht, ist eine Gehirnfunktion nothwendig; diese aber ist bedingt durch Reizung irgend eines Theiles des Gehirns.

Aber was ist dann diese Reizung selber, wodurch entsteht sie, woher kommt sie? Durch Ueberlieferung, durch Belehrung, könnte man allenfalls sagen. Wohl, aber woher hat sie sich denn uranfänglich gebildet? Diese Frage muß auch die Physiologie beantworten, wenn sie Stifterin einer neuen Weltanschauung werden und die bisherige zerstören will. Einen neuen Köhlerglauben für ihre Läugnungen und Behauptungen wird sie doch nicht fordern!

Fassen wir endlich noch Eines ins Auge. Die geistigen Thätigkeiten gehen, nach Vogt, nicht von einer Seele aus, die nicht bloß als leibliches Leben existirt, sondern auch für sich etwas ist, vernünftig, frei und unsterblich ist; vielmehr nach ihm sind dieselben nur Functionen des Gehirns, durch Reizungen verursacht. Das religiöse Glauben und Denken mit seinem Inhalt ist demnach auch nichts anderes als ein solcher Vorgang, ist aber eine lügenhafte Function des Gehirns, weil Trug und Wahn hervorbringend. Aber mit welchem Recht behauptet denn das die Physiologie, da sie selbst auch nur eine Function des Gehirns ist? Dieses physiologische Raisonniren ist ja selbst nur durch eine ähnliche Reizung und Thätigkeit des Gehirns möglich; und wer bürgt dafür, daß es nicht auch bloß Wahn und Trug ist, den der Täuschungsapparat des menschlichen Gehirns hervorbringt? Zwei Gehirnfunctionen haben wir, die sich entgegenstehen; wer entscheidet, welche von beiden die richtige ist? Will man nach naturwissenschaftlichen Grundsätzen verfahren, so müssen wir den Glaubensfunctionen mehr Bedeutung und Gewicht zuschreiben als den physiologischen Raisonnements; denn die ersteren sind allgemeine Thatsachen der Menschheit, von Billionen und aber Billionen menschlicher Gehirne wiederholt; eine constante Naturerscheinung also; die letzteren aber bilden nur vereinzelte Erscheinungen, und gleichsam Ausnahmen. Wer weiß, ob sich nicht gerade in diesen die Natur verirrt hat zur Abnormität, und ob nicht Hr. Vogt in abnormer Richtung geht, während er wähnt ganz vernünftig zu raisonniren! Gilt einmal bloß das Thatsächliche, bloß das Erfahrbare, dann muß auch die Thatsache der Religion allgemeine Geltung erhalten. Sind die geistigen Thätigkeiten im Grunde auch nur Functionen der materiellen Hirnsubstanz, und entstehen nur durch eine Reizung und Veränderung derselben, so daß keine

geistige Selbständigkeit und Willensfreiheit dabei zur Geltung kommt, sind es also nur mechanische Bewegungen, die sich vollziehen mit Nothwendigkeit, dann möge Hr. Vogt sagen mit welchem Recht er *seine* mechanischen Gehirnfunctionen, seine physiologischen Raisonnements den Gehirnfunctionen so vieler Millionen religiös gläubiger Menschen entgegensetzt, behauptend: *seine Gehirnbewegungen* seyen die *Wahrheit*, die Gehirnfunctionen all' der unzähligen Menschen aber seyen Wahn und Lüge! Haben wir es bei den geistigen Thätigkeiten nur noch mit mechanischen Acten zu thun, mit materiellen Vorgängen, so entscheidet letztlich die Masse, die Ueberzahl; und wenn Vogt alle, die religiös gläubig sind, für Wahnbethörte oder Narren erklärt, so möge er zusehen, ob er nicht doch im Nachtheil seyn wird, wenn diese hinwiederum ihn mit seinen Gehirnfunctionen für einen Narren erklären und demgemäß behandeln. Recht und Vernunft ist wenigstens auf ihrer Seite, wenn nun einmal im Glauben, Wollen und Wissen weiter nichts geschieht, als daß Gehirnfunctionen erregt werden, und wenn bei dem Streite hierüber lediglich Gehirnthätigkeit gegen Gehirnthätigkeit, materieller Act gegen materiellen Act gestellt wird.

Wir Andern können in dieser materialistischen Weltanschauung keine so hohe Weisheit erblicken, wie Hr. Vogt; sie erscheint uns vielmehr als ein pudelnärrisches Ding, das der Wissenschaft, die sie ausgeheckt, in der That wenig Ehre bringt, und nur den krankhaften Zustand derselben bezeugt. — Vielleicht müssen wir auch hier zum Beweis, daß die Menschheit allerdings sich in ihrer Gesammtheit irren und in viel tausendjährigem Wahn befangen seyn könne in Bezug auf die Seele und ihre Unsterblichkeit — vielleicht müssen wir auch hier wieder hören: die Sonne stehe dennoch still und die Erde bewege sich, obwohl Jahrtausende alle

Völker, die gesammte Menschheit geglaubt, es sey das Umgekehrte der Fall, getäuscht durch den Augenschein. Ja wohl getäuscht durch den Augenschein! Und dennoch will diese beschränkte Physiologie — obwohl gewarnt durch einen so evidenten Beweis, wie wenig auf diesen zu bauen — dennoch will diese anmaßende Richtung der Physiologie die Frage nach Wesen und Unsterblichkeit der Seelen entscheiden, lediglich gestützt auf Augenschein und sinnliche Wahrnehmung! — Was indeß die Berufung auf jenen allgemeinen Irrthum in Betreff der Sonne und Erde anbelangt, so trifft sie den allgemeinen Glauben der Völker an die Unsterblichkeit der Seele nicht, und kann nicht insinuiren, daß auch in dieser Frage ein so allgemeiner Wahn und Irrthum stattgefunden habe bis jetzt, wo die Physiologie ihn zerstöre. Daß es eine Sonne gebe, haben die Völker, haben die Menschen mit gesunden Sinnen nie bezweifelt, und darin haben sie sich auch nicht geirrt, und ebenso wenig in der Annahme, daß Sonne und Erde in innigster Beziehung zu einander stehen; nur in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen beiden haben sie sich geirrt. So kann es auch in Bezug auf den allgemeinen Glauben an die Substantialität und Unsterblichkeit der Seele seyn. Ueber das Wie kann theilweiser oder allgemeiner Irrthum stattfinden, darum aber ist noch nicht nothwendig auch das Daß ein Irrthum oder Wahn!

Hr. Vogt beruft sich auf das Recht und die Freiheit der Wissenschaft für die Verkündung seiner Weltanschauung. Gewiß muß der Wissenschaft freie Forschung gewährt werden. Aber man vergesse auch nicht, daß diese Freiheit schmählich mißbraucht werden kann, und daß niemand ein ärgerer Feind dieser Freiheit ist als wer sie mißbraucht. Gewiß hat die Wissenschaft das Recht und die Pflicht beständigen Fortschritts. Aber wenn irgend jeman-

den, so geziemt ihr in ganz besonderem Maße auch Vorsicht und Mäßigung. Und Hr. Vogt thäte wahrlich besser, die Besonnenheit und Zurückhaltung der Bedeutendsten und Einsichtsvollsten seiner Fachgenossen nachzuahmen, statt sie als Thoren zu bezeichnen, wenn sie seinem Beginnen sich entgegenstellen, oder sie als Feiglinge zu brandmarken, wenn sie mit ihrem Urtheile lieber zurückhalten, als sich mit ihm blindlings in die Sackgasse sinnlosen Materialismus verrennen. Die Wissenschaft gebietet eine gewisse Rücksichtslosigkeit der Forschung; ein Anerkennen unläugbarer Thatsachen und strenger Folgerungen daraus, ohne Rücksicht auf bisherige Ansichten und gangbare Urtheile. Aber die Wissenschaft gebietet nicht ein schamloses Renommiren mit frecher Verhöhnung ehrwürdiger Ueberzeugungen der Menschen, über welche zudem nicht einseitig durch eine Wissenschaft ein vollgültiges Urtheil abgegeben werden kann, sondern nur durch vereintes Wirken aller; und auch so in einer gegebenen Zeit nicht vollends abschließend und absolut endgültig, weil die Erkenntnißgegenstände insgesammt ins Unendliche sich verlaufen, und weil die Wissenschaft fortschreitet und über ihre Resultate hinausgehen muß. Will Hr. Vogt ausschließlich Naturwissenschaft oder gar nur Physiologie treiben und die übrigen Wissenschaften keines Blickes würdigen, sondern ganz auf die gewählte Sphäre sich beschränken, so mag er es thun; wenn er in Detailforschung Tüchtiges leistet, wird ihm die Anerkennung seiner Fachgenossen nicht entgehen. Aber er maße sich auf seinem beschränkten Standpunkt nicht ein Urtheil über alles Uebrige an, und merke sich das alte Wort: „ne sutor ultra crepidam“

Gegen vorstehende Artikel hat nun Herr Vogt eine Erwiderung zum Besten gegeben in dem Vorworte zu einer vierten Auflage seines Pamphlets „Köhlerglaube und Wissenschaft.“ Nachdem er daselbst sich der literarischen Züchtigung auf dem Gebiete der Zoologie durch Herrn Prof. Andreas Wagner*) zu erwehren gesucht, und mit schwachen Gründen und starker Ungezogenheit gegen den verdienstvollen Mann gekämpft hat, fährt er also fort:

„Ich komme nun zu Herrn Froschammer! Wer ist der Besitzer dieses poetischen Namens? Er verbirgt sich, wie man mir sagt, hinter fünf gewaltig langen Artikeln der Allgem. Zeitung, die ein kleines f an der Stirne, ein großes F am Ende tragen.“ Dieser Anfang ist schon bezeichnend und beurkundet, zusammengehalten mit der Polemik, die Hr. Vogt gegen Hrn. A. Wagner geführt, in der Ausdrücke vorkommen wie: „Säugethier-Andreas“ „der balgbeflissene Andreas“ — daß der wissenschaftliche Entwicklungsgang des Hrn. Vogt in seinem Wesen noch manch Knabenhaftes zurückgelassen habe. Hat mein Name durchaus mit der Sache etwas zu thun, und kann er dazu dienen, Licht über dieselbe zu verbreiten, so stand es Hrn. Vogt an, sich sorgfältiger um denselben zu erkundigen, als es geschehen zu seyn scheint, um

*) Naturwissenschaft und Bibel, im Gegensatz zu dem Köhlerglauben des Hrn. Karl Vogt, als des wiedererstandenen und aus dem Französischen in's Deutsche übersetzten Bory. Von Andreas Wagner. Stuttgart. Liesching 1855.

die wahre Form desselben zu erfahren. Aber freilich wäre er dann vielleicht nicht mehr „poetisch“ erschienen und gleich die erste Phrase wäre weggefallen! Und Phrasen braucht doch Hr. Vogt jetzt, — viel Phrasen, um nur Einiges für seine Leser aufzubringen, das wie eine Erwiderung aussieht. Zum Glück besteht seine Stärke gerade darin mit Leichtigkeit und ohne ängstliche Wahl deren eine gute Schaar aufzubieten und in's Feld zu führen. Wie Mephistopheles zu seinen Dienstbaren, braucht auch Hr. Vogt zu seinen Phrasen nur zu sagen: „Wir sind beisammen, fanget an.“

Doch das war nur der Name. Jetzt kommt der Stand. „Seines Amtes, fährt Hr. Vogt fort, ist dieser Anonymus, wie ich höre, so Etwas von einem theologischen Professor in München. Der Mann kämpft also um's tägliche Brod — er müßte eine andere Existenz suchen, wenn unsere Ansichten durchdrängen. Man kann es einem Menschen nicht übel nehmen, wenn er in der Uniform, im Kampf pro aris et focis, zuweilen etwas wild wird, wie Eppelmeier im Bürger-Capitain.“ — Man sollte glauben jeder nur einigermassen gebildete und rechtliche Mann würde Bedenken tragen oder sich wenigstens schämen, solch' eine eben so gemeine als erbärmliche Beschuldigung und Verdächtigung gegen einen Andern, den er nicht einmal kennt, in die Welt hinauszuschreiben. Oder was berechtigt denn Hrn. Vogt zu behaupten, mir sey es nur um's Brod, nicht um die Wahrheit zu thun, oder um das wenigstens, was ich für Wahrheit halte? Was berechtigt ihn, mir vor dem Publikum Heuchelei Schuld zu geben? Ist es gar nicht möglich und denkbar, daß Jemand eine Sache aus Ueberzeugung und in uneigennütziger Absicht vertheidigt, kann und muß es immer nur aus Eigennutz und gemeinem Interesse geschehen? Ist dieses Letztere nicht immer nothwendig der Fall, sondern kann allerdings auch das Erstere seyn, was hat Hr. Vogt

für eine Ursache, mich des Schlechten unter diesen beiden zu beschuldigen? Will er nicht als ein gemeiner Verdächtiger oder als unverständiger Schwätzer erscheinen, so muß er Beweise haben für seine Beschuldigung! Hat er diese, wohlan, heraus damit und nur nicht hinter dem Berge gehalten! Wie schamlos ungerecht aber diese Beschuldigung mir gegenüber sey, könnte ich noch im Besondern mit Leichtigkeit darthun, wäre es einem solchen Gegner gegenüber der Mühe werth, persönliche Verhältnisse und Schicksale zur Sprache zu bringen. Aber freilich, Hr. Vogt weiß sehr gut was er thut, wenn er den Stand seines Gegners so betont, weiß, daß es bei einer gewissen Klasse von Menschen schon ein großer Gewinn für ihn ist, den Gegner als einen Theologen bezeichnen zu können; denn während es sich die neuere Wissenschaft zum Ruhme anrechnet, nicht mehr darnach zu fragen, wer Etwas sagt oder behauptet, sondern was behauptet und wie es begründet wird, und demzufolge das Wahre von Heiden, Juden und Christen in gleicher Weise anerkennt, gibt es in unseren Tagen der unverständigen Fanatiker genug, die nur zu hören brauchen, es sey Etwas von einem Theologen behauptet, um es sofort unbedeutend, unwissenschaftlich zu finden, oder geradezu als falsch oder blos vom Eigennutz eingegeben zu bezeichnen! Das Unsinnigste hiebei ist noch dieß, daß sich dieser stockblinde Fanatismus als Freisinnigkeit und als Frucht der Aufklärung und des Fortschrittes betrachtet und als solche wohl auch gepriesen wird!

Wollte ich Hrn. Vogt gegenüber das Wiedervergeltungsrecht üben in der von ihm beliebten Weise, ich könnte wahrlich um Stoff nicht in Verlegenheit seyn. Hrn. Vogt, könnte ich erwidern, ist es offenbar nicht um Wahrheit zu thun — was könnte bei ihm, seinen Grundsätzen zufolge noch Wahrheit seyn! — sondern nur berühmt oder berüchtigt will er werden, was ja bei

vielen Menschen so ziemlich als dasselbe gilt! Berühmt oder berüchtigt will er werden gleich jenem Herostratus, der mit verruchter Hand den Tempel in Brand gesteckt, um seinen Namen dadurch auf die Nachwelt zu bringen. Weil es ihm, könnte ich fortfahren, bisher doch nicht gelungen ist, in irgend einem Zweige der Naturwissenschaft wahrhaft Großes, Originales zu leisten und als Meister zu erscheinen, sondern weil er immer doch nur Kärnerdienste thun kann in jeder — wenn er auch als gewandter, rühriger Kärner sich bewährt — so will er wenigstens an Frivolität und Anmassung Alle überragen und einzig dastehen in dieser Art; was ihm freilich für die Dauer auch nicht gelingen wird, da zuverlässig Jüngere, denen er den Weg gebahnt, über ihn hinausschreiten, ihm seinen anrüchigen Lorbeer vom Haupte reißen und ihn als Reactionär verschreien werden.“ So könnte ich sprechen. Allein obwohl Manches davon zuverlässig richtig ist, namentlich was die Kärnerschaft des Hrn. Vogt betrifft, so will ich doch ganz davon absehen; denn nicht um die persönlichen Beweggründe und Absichten und um die sonstigen wissenschaftlichen Leistungen handelt es sich, sondern um die Gründe für und wider die rohmaterialistische Weltanschauung. Genug, wenn bewiesen ist, daß Hr. Vogt keine Gründe hat für seine Ansicht, sondern nur seichtes, anmaßliches, grundloses Gerede.

Nach der eben besprochenen gemeinen Verdächtigung kleidet es Hrn. Vogt äußerst gut, seinen Gegnern „Schimpfen, Verläumden, Hinabgreifen in allen Schmutz der Gedanken und der Sprache“ vorzuwerfen. Er fährt nämlich fort: „Wundern darf man sich freilich, wie die so gerechte und parteilose Redaction der Allgem. Zeitung meinen Gegnern mit Inbrunst ihre Spalten öffnet, auch wenn sie schimpfen, verläumden, in allen Schmutz der Sprache und der Gedanken hinabgreifen, während sie meine

provocirten Antworten mit einer Prüderie beschneidet, als wäre sie Vorsteherin einer englischen Pensionsanstalt für junge Mädchen, wo den Beinen des Piano's Hosen angezogen werden. Aber das gehört so zum Metier dieser „löblichen Redaction.“ — Ja das ist freilich erschrecklich! Die Redaction der Allgem. Zeitung läßt nicht das ganze Gesindel der Vogt'schen Schmäh-Phrasen passiren, und doch will sie eine „löbliche“ seyn! Ganz recht geschieht ihr, daß Hr. Vogt sie nicht einmal mehr würdigt mit etwas Besserem sie zu strafen, als mit der abgestandenen Farçe von dem Piano in einer englischen Pensionsanstalt!

„Doch nun zu Herrn Froschammer, heißt es weiter, der sich, wir müssen ihm dies Lob ertheilen, meist noch in so ziemlich anständigen Formen bewegt, wenn auch das mühsam verhaltene Schimpfen hie und da durchbricht.“ — Viel Ehre in der That; ich würde Hrn. Vogt das Lob erwiedern, böte sich irgend eine Möglichkeit dar, dieß mit Ehre und der Wahrheit gemäß thun zu können. Hr. Vogt thut sich aber in fraglicher Beziehung nie einen Zwang an, und so muß ich darauf verzichten, ihn darum zu loben; statt dessen mag er mir erlauben, meine Verwunderung darüber auszudrücken, daß er gar so delikat thut und so krittlich ist in Betreff der Form der Darstellung, er, der seit Jahren im Schmähen und Schimpfen so ziemlich auf der Höhe steht und sich bereits sattsam als den Thersites bewährt hat im großen Eroberungszuge der Naturforscher der Gegenwart! Dennoch kommt er noch einmal, zum drittenmale, auf die Form der Darstellung; man möchte fast auf den Gedanken kommen, es sey eine Art Eifersucht im Spiele, die ängstlich ist, es möchte der lange behauptete Primat im Schmähen verloren gehen! Gottlob es ist nichts zu fürchten, findet Hr. Vogt. Aber mit Behagen verweilt er bei diesem Thema und mit rechter Kenner-Miene mustert er; ja sol-

chen Scharfblick traut er sich zu, daß er sogar das Schimpfen noch wahrnehmen will, das gar nicht stattgefunden hat, und er erkennt sogar, ob es mühsam verhalten wurde oder nicht. Das nenne ich eine Meisterschaft im Fache!

Ehe Hr. Vogt endlich zur Sache selbst kommt, sendet er nochmal einen kleinen Vortrab von Phrasenteufelchen voraus, von denen oben schon die Rede war, solche aber, die er mit ganz besonderer Zärtlichkeit heget als „die Kleinen von den Seinen.“ „Es ist nicht leicht, sagt er, aus dem Gewebe von Verdrehungen, Trugschlüssen und Andichtungen, welche der philosophische Theologe sich erlaubt, den Faden der Ariadne zu finden; er hat ihn klüglich so zu verwirren gewußt, daß der Knäuel fast filzartig sich darstellt.“ Dergleichen Kniffe verfangen hier nicht, o Vortrefflichster, und helfen nichts, denn es wird sich alsbald zeigen, auf welcher Seite „Verdrehungen, Trugschlüsse und Andichtungen“ stattgefunden haben! Wenden wir uns also zur Sache.

I.

„Wie leicht begreiflich beginnt Herr F. seine mit Falstaff, Don Quixote, nichtsnutzig und ähnlichen Titeln, deren wir noch später einige Pröbchen nachliefern werden, mäßig durchspickte, im Vergleich zu den von den verschiedenen Wagner's zu Tage geförderten Producten aber doch noch ruhig gehaltene Polemik mit der Erörterung der Frage, ob überhaupt die Physiologie berechtigt sey, auf Grund ihrer Forschungen hin die Existenz der Seele zu leugnen. Wenn man behaupte, daß die Physiologie Thatsachen aufweise, welche unvereinbar seyen mit der Existenz einer unsterblichen, individuellen, dem Gehirn eingepflanzten Seelensubstanz, so überschreite man damit das Gebiet der Physiologie. Diese dürfe höchstens sagen, sie finde keine Gründe für die Annahme

einer Seele — das Auffinden von Gründen dagegen gehöre ihr nicht an.“ — So schreibt derjenige, der mir kurz zuvor Verdrehung Schuld gegeben, indem er dieser seiner Verdächtigung jetzt sogleich plumpe Sophistik hinzufügt. Ich soll behauptet haben, die Physiologie dürfe keine Gründe gegen die Annahme einer Seele auffinden, es gehöre ihr das nicht an! Wo habe ich das behauptet? Hätte es doch Hrn. Vogt gefallen die Stelle anzuführen; aber er weiß wohl, warum er es nicht that! Ich habe im I. und II. Artikel dargethan, daß Hr. Vogt keine Thatsache aufgefunden habe, die mit der Existenz einer substantiellen Seele schlechterdings unvereinbar wäre, und daß er demnach keinen Grund habe, so apodictisch darüber abzusprechen, und die Annahme derselben als Wahn und Thorheit zu bezeichnen, wie er es thut. Also: die Physiologie hat keine Thatsache aufgefunden, — nicht, sie dürfe keine auffinden gegen die Substantialität der Seele, wurde behauptet. Und, die Physiologie könne ihrer Natur nach über diese Grundfrage nicht allein entscheiden, wurde in der weiteren Ausführung gezeigt, weil zur Entscheidung über dieselbe nicht die Erforschung des leiblichen Lebens des Menschen und der Menschheit genüge, sondern das ganze geistige Reich der Menschheit mit all' seinem Inhalte erforscht werden müsse, so daß hiebei ganz naturnothwendig die Gränze derjenigen Wissenschaft überschritten werden muß, die man Physiologie nennt. Damit habe ich auch Eingangs es gerechtfertigt, daß ich, obwohl kein Physiolog, in diesem Streite das Wort ergriff; denn ein Anderes ist es zu sagen: die Physiologie als solche, als Wissenschaft vom leiblichen Leben, bedürfe der Substantialität und Unsterblichkeit der Menschen-Seele nicht, — ein Anderes zu behaupten: die Physiologie liefere Thatsachen als Beweise, daß es eine geistige Substanz nicht gebe und daß das ganze geistige Leben der Mensch-

heit nur Product materieller Vorgänge sey, nur durch Thätigkeit der Materie entstehe, wie die Luft, der Wald u. s. w. Im ersten Falle handelt es sich um eine Frage, die nur die Physiologie allein angeht, da nicht über das Daseyn der Menschenseele überhaupt entschieden wird, sondern nur über ihr Verhältniß zur Physiologie, im andern Falle handelt es sich um eine Frage des ganzen Menschendaseyns mit all' seinem Inhalte; und da die Physiologie es nicht damit zu thun hat, dasselbe wissenschaftlich zu erforschen sondern viele Wissenschaften dasselbe als ihr Erkenntnißobject unter sich vertheilen, so müssen auch andere Wissenschaften bei Entscheidung jener Frage über die Menschenseele gehört werden.

Zwei Punkte also sind es, um die es sich vorzüglich in diesem Streite handelt. Erstens: ob die Physiologie wirklich Thatsachen aufgefunden hat, mit denen schlechterdings die Substantialität und Unsterblichkeit der Menschenseele unvereinbar sey. Zweitens: ob die Physiologie das geistige Leben der Menschheit in Kunst, Wissenschaft, Religion u. s. w. zu erklären vermöge, wenn sie nichts annimmt als die Materie mit ihren physikalischen und chemischen Kräften und Gesetzen. Das ist der Gegenstand der Erörterung, und darauf hätte Hr. Vogt näher eingehen sollen, wenn es ihm darum zu thun war, Etwas zu sagen und wissenschaftlich die Sache zur Entscheidung zu bringen. Statt dessen windet und dreht er an den Worten des Gegners, um ihnen irgend eine Absurdität anzudrehen, und hütet sich ängstlich über sein einmal gesponnenes Gewebe herauszutreten, nur immer bemüht, wo es ihm zerrissen wird, die Fetzen wieder zu sammeln und wieder zusammen zu flicken, um neuerdings, so armselig es auch seyn mag, stupiden Bewunderern damit zu imponiren und arme Mücklein zu fangen.

„Mit demselben Rechte, fährt V. weiter, hätte Herr F. uns

nachweisen können, daß die Astronomie ihr Gebiet überschreite, wenn sie behauptet, daß die von ihr aufgefundenen Thatsachen das Stehenbleiben der Sonne und des Mondes auf Josue's Befehl für eine Unmöglichkeit erklären müßen. Es mag freilich den heutigen Theologen und gläubigen Philosophen das Gebahren der Physiologie eben so unbequem seyn, als zu Galiläi's Zeiten das Uebergreifen der Astronomie in damals unberechtigte Gebiete — Deklamationen solcher Art werden die Wissenschaft nicht hindern die Schranken niederzureißen, die man ihr ziehen möchte.« — Ich muß Hrn. Vogt fragen, wo denn sein Beweis ist, daß es eine unsterbliche Seele nicht gebe, nicht geben könne, — ein Beweis, durch den die Physiologie dieß als so gewiß darzuthun vermag, wie die Astronomie es vermag in Bezug auf das Stillstehen der Sonne? Wo ist dieser Beweis mit seiner unumstößlichen Nothwendigkeit? Hr. Vogt ist ihn noch schuldig, sein flaches Raisonnement will sich durch diesen Vergleich mit der astronomischen Entdeckung mit falschem Schein umhüllen und Beweiskraft erschleichen; aber wir lassen das nicht passiren, der Esel wird auch in der Löwenhaut entdeckt! Zuletzt möchte Jeder das, was ihm gerade gegen die bisherige Weltanschauung, und insbesondere gegen den religiösen Glauben einfällt, ohne weiteren Beweis als Wahrheit hinstellen und getrost behaupten, das was er sage, müsse so gut als Wahrheit angenommen werden, wie einst die astronomische Behauptung, daß die Sonne stille stehe. Ohnehin ist der Vergleich zwischen der fraglichen astronomischen Entdeckung in ihrem Verhältniß zum biblischen Berichte über Josua und der angeblichen physiologischen Thatsache, welche die Unmöglichkeit der Existenz einer selbstständigen, unsterblichen Seele darthun soll, durchaus unstatthaft und abgeschmackt. Dort handelt es sich um ein Wunder, um ein einzelnes Ereigniß gegenüber wissen-

schaftliche Forschung, und handelt sich nicht um Seyn oder Nicht-seyn, sondern um das Wie. Hier aber handelt es sich nicht um ein Wunder, nicht um ein einzelnes Factum, sondern um zwei große Daseynsgebiete, und um das Seyn oder Nichtseyn des Einen derselben. Wer klar zu denken gewohnt ist, und wer die Leser zur Klarheit führen will, der wird nicht so Ungleichartiges miteinander verbinden. Im Trüben aber ist freilich leichter fischen! Welches waren denn zu Galiläi's Zeiten für die Astronomie unberechtigte Gebiete, die später berechtigt worden sind? Der gestirnte Himmel doch nicht, auf den hat sie doch wohl von jeher ein Recht gehabt und behalten! Die Bibel mit ihren Wundern wohl auch nicht, denn die ist doch auch seitdem nicht das Erkenntnißobject der Astronomie geworden, und jenes Wunder besteht nach wie vor für den, welchem die Bibel religiöse Auctorität ist. Wie denn die großen Entdecker der astronomischen Wahrheit in Betreff der Sonne jenes Wunder selbst nicht leugnen, sondern nur recht verstehen zu müssen geglaubt haben! Will Hr. Vogt den Wissenschaften, denen er obliegt, jede mögliche Befugniß in den Tag hinein zusprechen, so mag er nur gleich gar behaupten, die Astronomie müsse durch die Zoologie in Zukunft begründet, erweitert und berichtigt werden, weil so viele Sternbilder den Namen von Thieren tragen! — Was das Fortschreiten der Wissenschaft und das Niederreißen der Schranken betrifft, die ihr entgegenstehen, so kann Religion und Christenthum dieß ruhig erwarten, denn zuverläßig würde die Naturwissenschaft überhaupt und die Physiologie insbesondere eher um allen Credit kommen, als daß die Religion unter den Menschen vertilgt würde; und zu wünschen ist nur, daß man in Zukunft das Gebahren Hrn. Vogt's und der Genossen seiner Richtung nicht dazu mißbrauchen möge, die Naturwissenschaft mit ihren wahren Resultaten fort und fort

zu verdächtigen und ihr Anerkennung zu versagen, wie man noch jetzt fort und fort das Verfahren beschränkter Theologen zur Zeit Galiläi's dazu mißbraucht, Religion und Christenthum zu verdächtigen.

Im Folgenden stellt Hr. Vogt in Abrede, daß er Donquixoterie getrieben habe in seinem Pamphlet gegen R. Wagner. Er habe, versichert er wunderlicher Weise, gar keinen Begriff von Seele aufgestellt, könne also auch nicht dagegen, wie gegen Windmühlen gefochten haben. „Ich muß mir erlauben, sagt er, Hrn. F. zu bemerken, daß ich niemals daran gedacht habe, einen Begriff von einer unsterblichen Seele aufzustellen, und daß ich gerade die Unmöglichkeit eines solchen Begriffes verfechte. Ich habe im Gegentheile behauptet, jeder Versuch zur Aufstellung eines solchen müsse nothwendig zu aufgelegtem Unsinn führen, sobald man seine logischen Folgerungen zergliedere, und einen concreten Beweis für diese meine Behauptung habe ich dadurch zu führen gesucht, daß ich oben diejenigen Folgerungen aus den R. Wagner'schen Ansichten zog, die sich nothwendiger Weise daraus ergeben müssen." — Ich muß mir meinerseits erlauben Hrn. Vogt entgegen zu bemerken, daß ich nicht behauptet habe, er habe für sich selbst, zum eignen Gebrauch, einen Begriff von einer unsterblichen Seele aufgestellt, um denselben anzuerkennen und festzuhalten, sondern er habe sich, um gegen denselben leichter Weise kämpfen zu können, einen abentheuerlichen Begriff von Seele imaginirt und zurecht gerichtet. Einen Begriff von unsterblicher Seele mußte er aber aufstellen, wenn er dagegen streiten wollte; oder will Hr. Vogt den Don Quixote noch überbieten, und streiten geradezu in's Blaue hinein, ohne zu wissen und zu bestimmen gegen was? Ebenso sinnlos wie dieses, ist die Behauptung Vogts, jeder Versuch zur Aufstel-

lung eines Begriffs von unsterblicher Seele müsse zu aufgelegtem Unsinn führen. Das könnte nur der behaupten, der alle Möglichkeiten solcher Begriffs-Aufstellung bereits erschöpft hätte; daß Hr. Vogt noch ziemlich weit davon entfernt ist, und sogar das Gewöhnlichste in dieser Beziehung nicht weiß, werden wir alsbald erfahren. Hier will ich nur noch auf den Kunstgriff hinweisen, sich bald anzustellen, als wolle man es nur mit Hrn. R. Wagner zu thun haben, dann aber plötzlich die Sache wieder allgemein zu behaupten! — „Daß diese Folgerungen, heißt es weiter, von Herrn R. Wagner nicht gezogen wurden, versteht sich schon um deßwillen von selbst, weil er sonst selbst seinen Unsinn in unverhüllter Nacktheit der Welt hätte vorlegen müssen. Daß die erwähnten Folgerungen sich aus den Wagner'schen Prämissen nicht ergeben, nicht ergeben können, nicht ergeben müssen, dieß nachzuweisen, versäumt natürlich Hr. F. ganz, und so wird es ihm gewiß leicht, dasjenige als Unsinn darzustellen, was ich selbst als Unsinn nachgewiesen habe.“ — Ich das als Unsinn dargestellt? Nein, da war nichts erst als Unsinn darzustellen, wo er ohnehin offen da lag! Ich habe nur bemerkt, daß der ganze Unsinn, den Hr. Vogt als Seelenzustand im Jenseits, niedergeschrieben, aus dem wahren Begriff der Seele nicht folge, sondern nur aus seinem Wahngebilde von Seele, und lediglich Produkt seines eignen Gehirnes sey. Auch dieß, daß jene absurden Folgerungen aus dem wahren Seelenbegriff sich nicht ergeben, nicht ergeben können und müssen, brauchte gar nicht erst nachgewiesen zu werden, das war ohnehin klar, denn der ganze Kniff dieser Vogt'schen Folgerungen besteht nur darin, daß er der Seele willkührlich und wechselsweise die eine Eigenschaft zu- die andere wieder abspricht, wodurch natürlich ein Mißgebilde zu Stande kommen muß. „Hr. Wagner, sagt er (Köh-

lerglaube und Wissenschaft S. 96.), denkt sich einen Ort, wo die alles sichtbar leiblichen Stoffes entkleideten Seelen sich versammeln, und der Zeit harren, bis sie wieder zurückkehren und mit einem neuen Kleide versehen werden. Die armen Seelen! Es wird ihnen die Zeit nicht übel lang werden ob dieses Wartens. Empfinden werden sie wohl nichts können — dazu fehlen ihnen die materiellen Organe; eine Thätigkeit äußern können sie auch nicht — es fehlt der leibliche Stoff, der dazu nöthig ist; es wird ihnen also weiter nichts bleiben, als das Bewußtseyn ihrer Existenz, das ja das Wesen ihrer Individualität bildet. Bewußtseyn haben, — Nichts empfinden — Nichts thun können — welch' entsetzliches Loos und während welch' langer Dauer!" — Wenn Hr. Vogt nicht einsieht, daß er sich hier nur in einem Cirkel bewegt, daß er nur immer das schon als gewiß und ausgemacht voraussetzt, was erst bewiesen werden soll, und das gerade der Gegenstand des Streites ist, daß also mit all' dem Geschwätz gar nichts gesagt ist; — wenn er das nicht einsieht, dann bedarf bei ihm insbesondere jener Theil des Gehirnes besserer Nahrung und Metamorphose, in dem der Verstand seinen Sitz haben soll! Seyn und Bewußtseyn fingirt er der Seele, um dagegen zu kämpfen; aber nun darf sie nichts empfinden können, weil der leibliche Stoff, die materiellen Organe fehlen! Als ob er schon bewiesen hätte, daß der Seele schlechterdings sichtbar leiblicher Stoff zur Empfindung unter allen Bedingungen nothwendig sey, als ob nicht gerade das eine Frage wäre, die in diesem Streite erst zu beantworten ist! Thätig soll wieder die des sichtbar leiblichen Stoffes entkleidete Seele auch nicht seyn können, weil wieder der leibliche Stoff fehlt, der dazu nöthig sey; als ob die Frage schon entschieden wäre, daß das Wollen und Thun der Seele nur möglich sey durch sinnliche, leibliche Organe und im

Materiellen, als ob schon bewiesen und entschieden wäre, daß das Freie, die Seele nämlich, nur aus dem Nothwendigen kommen und nur durch das den Nothwendigkeits-Gesetzen Gehorchende wirken könne; als ob nicht gerade das Gefühl, das Bewußtseyn des Frei-Seyns und Wollens mitten in einer sinnlichen Natur, die nur den Gesetzen der Nothwendigkeit gehorcht, deutlich genug darauf hinwiese, daß das Wollen und freie Handeln aus einer andern Quelle komme, als aus einer materiellen, aus geistiger Substanz nämlich, der man eben darum dann auch nicht so ohne weiters die Fähigkeit absprechen kann, auch ohne sichtbar leiblichen Stoff zu wollen und zu wirken. Und jetzt hält Hr. Vogt sich dawider auf, daß ich diese seine abgeschmackte Wortdreſcherei nicht ausführlicher erörtert und nicht weitläufig nachgewiesen habe, daß die erwähnten Folgerungen sich aus den Wagner'schen Prämissen nicht ergeben, nicht ergeben können, nicht ergeben müssen. Mußte ich denn nicht fürchten, mich selber lächerlich zu machen dadurch, daß ich den Unsinn dieser Folgerungen auch nur einiger Worte würdigte?

Doch jetzt werde ich recht in Verlegenheit gebracht! „Wie tief aber, bemerkt Hr. Vogt, Hr. F. bei Verfechtung seiner Seelenansichten sich verwickelt, ist leicht zu zeigen.“ „Bei Irdischem und Zeitlichem, sagt Hr. F. ist Entwicklungsfähigkeit nicht etwas Unmögliches oder Widersprechendes, nur bei Absolutem, Ewigem“ und daraus sucht er dann abzuleiten, daß die Seele mit dem Körper sich entwickle. Ist denn aber nicht die Ewigkeit, die Unsterblichkeit gerade der wesentlichste Charakter der Wagner'schen Seelensubstanz?“ — Da zeigt sich eben, daß es bei Hrn. Vogt an den Elementen — der christlichen Lehre meine ich — fehlt. Der christliche Catechismus, oder auch jedes nur einigermaßen unterrichtete Kind kann ihn belehren, daß dem christlichen Glauben

zufolge zwischen Ewigkeit und Unsterblichkeit ein großer, ein unendlicher Unterschied sey, und daß der menschlichen Seele Ewigkeit nur im uneigentlichen Sinne zugesprochen werden kann, während sie im strengen Sinne nur vom Absoluten, Göttlichen gilt, das auch keiner Entwicklung, nicht einmal einer Vervollkommnung fähig und bedürftig ist, während solche bei allem Geschöpflichen, Relativen stattfinden kann und muß. Hr. R. Wagner hat, so viel ich weiß, über all' Dieses keine eigene, von der christlichen Lehre wesentlich abweichende Ansicht vorgetragen.

Auch das will Hr. Vogt nicht gelten lassen, daß sein Raisonnement gegen Wagner's Behauptung einer Seelentheilbarkeit nur oberflächlich und gewichtlos sey. Ich erkläre noch einmal, daß ich nicht für Theilbarkeit der Seelen und für Entstehung der Seelen durch Einigung von Theilen einstehen oder streiten will, sondern daß meine Bemerkungen hierüber nur den Zweck hatten Hrn. Vogt's Oberflächlichkeit auch in dieser Beziehung zu zeigen. Jetzt nimmt er neuerdings einen Anlauf, um seine Sache besser zu machen. „Daß eine Theilung statt finden müsse, um Theile zu erzeugen, und daß eine Theilung vorausgegangen seyn müsse, ehe Theile sich einigen können, dieß meine ich, sey sonnenklar. Wenn also Hr. F. sagt, die neue Seele entstehe durch Einigung, so implicirt dieß die vorausgegangene Theilung.“ — Richtig gesprochen! nur muß ich entgegen bemerken, daß ich nirgends in Abrede gestellt habe, daß eine Theilung vorausgehen müsse, wenn durch Einigung von Theilen die Seelen entstehen sollten; dann muß ich fragen, ob denn das nun ein Beweis ist, daß auch die Theile schon unsterblich seyn müßten, durch deren Einigung die neue Seele entstünde? Doch dieser Beweis kommt jetzt. Es fährt nämlich Hr. Vogt fort: „Ferner vergißt unser Sophist ganz, daß ein Theil nur dann in seinen Eigenschaften verschieden seyn

kann vom Ganzen, wenn das Ganze ein Zusammengesetztes ist, daß aber ein Theil von einer einfachen Substanz ganz dieselben Eigenschaften haben muß, wie die Substanz selbst. Ein Kubikcentimeter Sauerstoff, von einem Kubikmeter Sauerstoff genommen, hat ganz dieselben Eigenschaften, wie der Kubikmeter Sauerstoff selbst. Die Einfachheit der unsterblichen Seelensubstanz ist aber gerade der Angelpunkt, um welche sich die R. Wagner'sche Ansicht dreht, und somit muß denn auch der Theil einer unsterblichen Seele durchaus dieselbe Eigenschaft haben, wie die Seele selbst, nämlich Unsterblichkeit — zumal wenn diese Eigenschaft fast die einzige ist, welche der Seelensubstanz vindicirt wird.“ — Ich weiß nicht, ob Hr. R. Wagner sich hiemit einverstanden erklären und seine Ansicht aufgeben werde, oder ob er nicht vielmehr erwidern wird, daß eben die Einfachheit des Sauerstoffs sich nicht mit einfacher Seelensubstanz vergleichen lasse; daß hier die Theile aus denen sie entstehen soll, sich nicht so neben einander stellen, wie die Theile des einfachen Sauerstoffs, daß bei diesem Vergleich überhaupt eigentlich gar kein tertium comparationis vorhanden sey, weil die geistige Einfachheit nicht blos identisch gedacht werden dürfe mit Einartig- oder Gleichartigkeit, sondern weit mehr in sich befasse als dieß. R. Wagner wird vielleicht sagen: der Geist des Menschen ist eben einzig in seiner Art auch darin, daß aus zwei Theilen eine einfache Substanz durch eine Art schöpferischen Zusammenwirkens entsteht, die sich dann unvergänglich als Einheit erhalten kann, während die Theile vor diesem Einigungsacte es nicht vermögen, weil sie noch nicht waren, was sie erst werden sollten. Der Seele Einfachheit, dürfte er fortfahren, ist also nicht eine Sauerstoffseinfachheit, nicht diese ist ihr angemessenes, sinnliches Bild, sondern der einfachen, aber doch in sich inhaltreichen und energievollen

Seele sinnliches Abbild ist weit eher der leibliche Organismus, der zwar aus Theilen zusammengesetzt, dennoch aber viel einheitlicher, intensiv einiger ist als ein Quantum Sauerstoff mit seinen gleichartigen Theilen, so daß in der Einigung der Theile zum Organismus und durch sie, den Theilen ein Erhaltungsvermögen innewohnt und ein Fortbestand gesichert ist, der ihnen sonst, ausser dieser Einigung nicht zukommt.« So würde vielleicht Hr. R. Wagner erwiedern. Doch ist das nur meine Vermuthung, und ich will auch nicht verhehlen, daß damit allerdings der Anfang schon gemacht wäre, die Entstehung der Seelen durch Theile der elterlichen Seelen — Theile im gewöhnlichen, sinnlich verstandenen Sinne — aufzugeben oder zu modificiren, indem der eigenthümlichen Natur des Geistes und seiner Wirksamkeit Rechnung getragen würde; worauf ich übrigens hier nicht näher einzugehen habe, um so weniger, da ich schon anderorts meine Ansicht hierüber dargestellt habe.*)

Ins Komische verläuft der Schluß des obigen Räsonnements des Herrn Vogt. Der Seelensubstanz meint er, wird Einfachheit vindicirt von Hrn. R. Wagner, und zwar sey diese Eigenschaft fast die einzige, welche ihr vindicirt werde. Nun gottlob, weil sie nur doch nicht schlechtweg die einzige, sondern nur fast die einzige ist; in diesem fast kann Manches verborgen seyn, das dem Vogt'schen Räsonnement gefährlich werden mag. Immerhin aber steht es Einem, der so schreibt, gut an, den Andern, der diese Schliche aufdeckt, einen »Sophisten« zu nennen!

---

*) Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen. Rechtfertigung des Generatianismus. München, Rieger, 1854. S. 65 ff.

II.

Es wurde oben, im zweiten Artikel, kurz dargethan, daß die moderne Physiologie gegen die Substantialität und Unsterblichkeit der Menschenseele keinen entscheidenden Grund anzuführen vermöge, daß dieselbe durch alle physiologischen Thatsachen noch keineswegs als etwas Unmögliches oder Absurdes dargethan sey, daß vielmehr der Behauptung, die geistigen Functionen des Menschen seyen weiter gar nichts als Gehirnfunctionen, aller wissenschaftliche Beweis fehle und demnach nur als ein materialistischer Glaubensartikel betrachtet werden könne. Man sollte glauben, Hr. Vogt hätte nun in der Erwiderung die Sache selbst ins Auge gefaßt und den mangelnden Beweis zu führen gesucht, daß die Thatsachen der Gehirnfunctionen und die Existenz einer unsterblichen Seele im Menschen unvereinbar seyen untereinander. Statt dessen wird die Hauptsache gänzlich mit Stillschweigen übergangen, und eine wunderliche Ignoranz fingirt, um Worte darüber zu machen. Doch hören wir ihn selbst. Herr F. will beweisen, bemerkt er, „daß die moderne Physiologie einen neuen Glaubenssatz aufstelle, indem sie behauptet, daß die geistigen Functionen nur Gehirnfunctionen seyen. Von welchem Standpunkte aus dieser Beweis geführt werden soll, kann man einzig daraus entnehmen, daß der Verfasser fragt, ob es denn nicht vorkomme, daß gleiche Ursachen verschiedene Wirkungen hätten. Wenigstens muß ich so die Fragen verstehen, die der Verfasser aufwirft: „Ob es denn gar nie vorkomme, daß das Wirkende verschieden sey von der Wirkung, das Thätige vom Thätigseyn und der That, das Instrument von dem, der es gebraucht?“ — Es wäre mir unmöglich anzunehmen, daß diese Fragen im strengen Wortsinne zu

verstehen seyen, indem doch wahrlich ein vernünftiger Mensch nicht fragen kann, ob Thätiges und That, Wirkendes und Wirkung, Arbeiter und Instrument verschieden seyen. Sollen also diese Fragen den angedeuteten Sinn haben, so kann man Hrn. F. nur antworten, daß, wenn man im gemeinen Leben oft sagt, gleiche Ursachen könnten oft verschiedene Wirkungen haben, dies davon herrührt, daß man aus einem Complex von Ursachen eine einzige in's Auge faßt, deren Wirkung durch andere, zugleich wirkende Ursachen modificirt wird. Die Ausdrucksweise ist hier, wie man sieht, unrichtig. In der Naturwissenschaft und in der ganzen Natur gilt aber der Satz, gleiche Ursache, gleiche Wirkung, und nur diejenigen, die glauben können, daß drei eins machen, können auch so weit kommen, daß sie gleichen Ursachen verschiedene Wirkung zugestehen." — Ich muß die Leser bitten, den betreffenden zweiten Artikel (oben S. 11 ff.) hiemit zu vergleichen, denn schwerlich werden sie aus dem, was Hr. Vogt hier sagt, zu errathen vermögen, wovon dort die Rede ist und um was es sich hiebei eigentlich handelt. Vogt behauptet: weil es Thatsache ist, daß die sogenannten geistigen Functionen eben so wie die körperlichen bedingt seyen durch die entsprechenden leiblichen Organe und ihre Functionen, und daß geistige Thätigkeit alsbald aufhört und unmöglich wird, wenn die entsprechenden Organe des Körpers beschädigt oder zerstört werden, *so sey damit bewiesen*, daß es keine Seele gebe, daß den geistigen Thätigkeiten kein geistiges Subject als Thätiges zu Grunde liege, das sich des Leibes und seiner Organe, insbesondere des Gehirns nur bediene, um sich zu manifestiren. Ich bemerke dagegen, hiemit sey noch nichts gegen die Substantialität und Unsterblichkeit der Seele bewiesen, hiemit sey sie noch nicht als etwas an sich Unmögliches dargethan; denn immer bleibe die Möglichkeit noch, daß eine selbst-

ständige, substantielle Seele die Menschennatur belebe, die das Subject ihrer geistigen Thätigkeiten sey, und sich des Gehirnes, wie des Leibes überhaupt, nur bediene um irdisch thätig zu seyn, sich zu manifestiren, und die darum fortdauern und wirksam seyn kann auch wenn das Instrument ihrer irdischen Thätigkeit und Manifestation ihr nicht mehr zu Gebote steht. Diese Seele sey die den geistigen Functionen als Wirkungen entsprechende Ursache, und sey nicht geradezu identisch mit ihren Functionen; sie, als das Thätige, könne verschieden seyn von der Function, vom Thätigseyn, und verschieden vom Gehirn mit seinem Wirken, das ihr nur Instrument zu seyn braucht, nicht aber nothwendig sie selbst seyn muß. Man dürfe das annehmen, denn Verhältnisse dieser Art haben nichts in sich selbst Widersprechendes oder Unmögliches, da wir ähnliche sehr oft wahrnehmen im Leben. Und darauf beziehen sich obige Fragen. Hr. Vogt versteht nun das nicht und will unmöglich annehmen können, daß diese Fragen dem Wortsinne nach gemeint seyen. Ja freilich, unmöglich sollte man meinen, sey es, daß Jemand Behauptungen aufstellen könne, die zu solchen Fragen Veranlassung geben müssen! Es scheint, Hrn. Vogt ist das jetzt selbst zu arg; aber statt zu bekennen, berührt er den eigentlichen Fragepunkt gar nicht, und gibt dem Ganzen eine seltsame Deutung. Doch lassen wir einen Augenblick die Vogt'sche Auffassung meiner Worte gelten und betrachten die Bemerkungen, die er daran knüpft; was gewinnt er damit für seine Sache? In der That nichts; sondern im Gegentheil muß er Zeugniß gegen sich selber geben. Wenn in der Naturwissenschaft und in der ganzen Natur der Satz gilt, gleiche Ursache, gleiche Wirkung, so tritt eben um so dringender die Pflicht an den Naturforscher heran, auf das Sorgfältigste zu untersuchen, ob für die geistigen Thätigkeiten des Menschen, als Wirkungen

hinwiederum im blos Materiellen die entsprechende (gleiche) Ursache gefunden werden könne, ob nicht für diese eigenthümlichen Wirkungen eine andere als blos materielle Ursache anzuerkennen sey, oder ob nicht wenigstens mit einer Entscheidung hierüber vorläufig noch zurückgehalten werden müsse. Wenn ferner Hr. Vogt geltend macht, daß eine Wirkung das Resultat mehrerer, zugleich wirkender Ursachen seyn kann, so sollte ihn auch das wieder behutsam machen bei Entscheidung über die Ursache der Seelenthätigkeiten. Denn wenn auch anerkannt wird, daß die Gehirnfunctionen nothwendig seyen zu den geistigen Thätigkeiten, so braucht ja gerade hienach doch das Gehirn nicht die einzige oder auch nur die Haupturſache jener Thätigkeiten zu seyn; immer bleibt es noch möglich, daß auch noch eine Seelensubstanz als Ursache der geistigen Thätigkeit wirksam ist; und wir behaupten, sie ist die primäre Ursache derselben, während das Gehirn nur als die secundäre oder eigentlich instrumentale Ursache sich bethätigen kann.

„Das Bild der Seele fährt Herr Vogt fort, die auf dem Hirnclavier spielt, ist nicht von mir, sondern von Herrn R. Wagner; der Vergleich aber zwischen einer Violine und einem Violinspieler, den mir Herr F. entgegenhält, um mir zu beweisen, daß die Function auch ohne Organ und ohne Functionirendes bestehen könne, ist wahrlich zu einfältig, als daß ich über denselben ein Wort verlieren möchte.“ — Also ich soll durch jenen Vergleich Hrn. Vogt haben „beweisen wollen, daß die Function auch ohne Organ und ohne Functionirendes bestehen könne.“ Ist denn nicht Hr. Vogt ein Feind aller Verdrehung und Sophisterei? Wie kann er dann aber solches behaupten? Es wird ihm wohl nur ein „lapsus calami“ begegnet seyn, gewiß nur ein lapsus calami und keine Verdreh-

ung! Ich muß ihm also bemerken, weil er selbst es nicht bemerkt hat, daß ich mit jenem Vergleich keinen Beweis habe führen wollen, wie ich das sogar ausdrücklich beigefügt habe; dann, daß ich noch weniger solch' einen Unsinn habe beweisen wollen, wie er mir Schuld gibt, „daß die Function auch ohne Organ und ohne Functionirendes bestehen könne;“ sondern das wollte ich zeigen, daß das Functionirende gar wohl verschieden sein könne von der Function, und das Thätige vom Organ oder Instrument der Thätigkeit; auf unsern Fall also angewendet; daß eine Seelensubstanz gar wohl auch an sich und selbstständig bestehen könne, wenn wir auch wahrnehmen, daß die geistigen Thätigkeiten durch Gehirnfunctionen bedingt seyen; denn das Gehirn kann dabei auch bloßes Organ oder Instrument seyn für die Seele, die also auch ohne dasselbe noch fortbestehen, wenn auch nicht mehr irdisch sich bethätigen und äussern kann, wie auch der Violinspieler ohne Violine noch fortbesteht, wenn er auch nicht mehr als Violinspieler sich bethätigen oder äussern kann. Gerade das Gegentheil von dem also, was Hr. Vogt mir aufbürdet, habe ich in jenem Vergleiche dargethan. Aber das ist so ein Kunstgriff von ihm, auf das was der Gegner ihm entgegenhält, nicht einzugehen, sondern, wie ich schon früher bemerkt, ängstlich im einmal gewebten Netze im Kreise sich drehend, die zerrissenen Lappen wieder zusammen zu fügen, das, was ihm widerlegt wurde immer wieder steif und fest zu behaupten, als wäre nichts geschehen, und nach Art des wahnwitzigsten Aberglaubens allen Gründen Hohn zu sprechen. Leute dieser Art können sich freilich rühmen unbesiegbar zu seyn, weil eben alle Gründe an ihren Vorurtheilen oder ihrer Gedankenlosigkeit spurlos vorübergehen; sie sind eben, wie der Dichter sagt:

. . . . "wie die Weiber, die beständig
Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang!"

III.

"In seinem dritten Abschnitte kommt Herr F. denn mit seinen wesentlichsten Declamationen gegen die Untersuchungen der neueren Physiologie: sie lasse gänzlich den Menschen als Ganzes ausser Augen, sehe nur Menschentheile, die ein zusammengewürfeltes Aggregat von verschiedenen Dingen bildeten, etwa so wie eine Schafheerde aus Schafen bestehe. Man müsse den Menschen als Ganzes betrachten, als wirklich Sehendes, das durch ein einigendes Lebenscentrum oder Lebensprincip zusammengehalten werde, und wenn jenes Lebenscentrum in den Organen, in denen es insbesondere wirke, gestört werde, scheide die unsterbliche Seele aus. — Man kann dieses wohl mit den Worten des Verfassers (das Gegenrecht zu üben, wird sogar die Redaction der Allgemeinen Zeitung gestatten müssen) ein „Geschwätze in den Tag hinein, ein nichtiges und unsinniges Räsonniren" nennen, man muß glauben, daß wirklich „sein armer Verstand stillgestanden" und daß er „absichtlich so Ungereimtes zusammenzureimen suchte, um mit auffallenden, frivolen, absurden Behauptungen Eclat zu machen, den Sinn argloser Leser zu verrücken und den Gaumen Gleichgesinnter zu kitzeln."" — So erwidert Hr. Vogt. Ich will auf diese Darstellung des Inhalts meines dritten Artikels nicht weiter eingehen, der Leser kann sich durch Vergleichung von der Vortrefflichkeit derselben leicht überzeugen. Aber der Originalität des Herrn Vogt soll hier die verdiente Bewunderung nicht entgehen, und darum habe ich die ganze Stelle

angeführt, obwohl sie sonst mit der Sache selbst nichts zu thun hat. Man sollte freilich nicht glauben, daß derjenige, der seinen Gegnern „Wiederkäuen" vorwirft, daß dieser nun sogar zu seinem Gegner betteln geht, um zur Erwiderung Stoff zu erhalten! Doch genug hievon, hören wir, was er weiter zu sagen weiß.

„Herr F., die Wagner und wie sie sonst alle heißen mögen, behaupten, der Mensch bestehe aus zwei Theilen, einem Leibe und einer Seele;*) — aus zwei Theilen, die sich von einander trennen können, die nur zeitlich miteinander vereinigt sind, und von denen der eine, die Seele, sogar nach dem Tode des andern Theiles in alle Ewigkeit fortbestehen soll. Wir im

---

*) In einer Note gibt Hr. Vogt eine Anecdote zum Besten, die wir auch unsern Lesern nicht vorenthalten wollen, da sie geeignet ist, unsern Helden zu characterisiren. „Wir gingen, erzählt er, als Knaben, in meiner guten Vaterstadt Gießen zu einem Candidaten der Theologie in die Schule, der Wohlgemuth hieß, aber nicht war, denn er starb bald an der Auszehrung. Dort wurde uns „Schlez Denkfreund" neben der „Weisheit und Tugend" eingetrichtert. Im Denkfreund kam ein Satz vor: der Mensch besteht aus zwei Theilen — einem Leibe und einer Seele. „Julius," sagte der Candidat mit aufgehobener Haselgerte zu dem leicht einzuschüchternden Sohne eines philosophischen Vaters, „Julius, aus wie vielen Theilen besteht der Mensch"? „„Aus zwei Herr Candidat!"" „Wie heißen diese?" D — D — D, stotterte Julius; — drohend hob der Candidat den Stock; — „das Vortheil und das Hintertheil platzte endlich Julius zu allgemeiner Heiterkeit heraus." — So kann der Mensch seiner selbst spotten und weiß nicht wie! Freilich werden damals die Knaben und ihr Lehrer noch nicht geahnt haben, daß Einer unter ihnen sey, der einst diese Auffassung des Menschen als große Weisheit und Aufklärung ausposaunen werde. Nach Vogt's Weltanschauung und Menschenbetrachtung läßt sich in der That diese Eintheilung des Menschen ganz füglich zur Geltung bringen und die Eselei des Knaben ist glücklich durch Hrn. Vogt's Denken zur Weisheit geworden!

Gegentheil behaupten, der Menſch ſey nur Eines, ein Leib, der nur einmal beſtehe; — und nun kommt dieſer Herr F. und ſagt uns, wir theilten den Menſchen und vergäßen, ihn als Einheit zu betrachten! — Ich habe dieſe Keckheit der Verdrehung bewundert. Bis jetzt wenigſtens iſt mir etwas Aehnliches nur in Pfaffendisputationen vorgekommen." — Ich habe im fraglichen Artikel näher ausgeführt, daß, damit ein einheitlicher Organismus entſtehe, ein einigendes Princip, ein Lebenscentrum nothwendig ſey, wodurch das an ſich Viele, Unorganiſche, die elementaren Beſtandtheile nämlich, zur Einheit und Harmonie des lebendigen Organismus verbunden werden und nicht ein bloßes Aggregat bleiben, was ſie außerdem ſind. Daß aber ein einigendes Princip, als wirkſames Agens nothwendig iſt, damit dasjenige, was ſonſt keine organiſche Einheit bildet, nun in eine ſolche verbunden erſcheint, das, denke ich, wird Jeder anerkennen, der menſchlich denken will, da doch jede Wirkung eine entſprechende Urſache vorausſetzt. Herr Vogt aber weiß es nun beſſer; ſeine hohe Weisheit hat in dieſer Annahme eines Lebensprincipes eine Zerreißung und Theilung des Menſchen in zwei Theile entdeckt. Freilich das Lebenscentrum, daß einigende Princip muß den Menſchen zerreißen und theilen! In zwei Theile nicht wahr? erſtens in das einigende Princip, zweitens in die geeinigten elementaren Theile. Um dieſe Theilung des Menſchen uns nicht zu Schulden kommen zu laſſen, hätten wir alſo wahrſcheinlich ſagen ſollen: es gibt kein einigendes Princip im Menſchen — aber doch geeinigte Theile; — oder auch dieſe nicht? Ganz demokratiſch, ganz anarchiſch? Wie? Neu iſt dieſe Anſicht jedenfalls, und auch intereſſant für den, der einmal unerhörten Unſinn mit größter Dreiſtigkeit vorgetragen finden will. Unter dieſen Umſtänden darf man ſich auch nicht mehr wundern, daß wiederum die Beſchuldigung

der Verdrehung beigefügt ist; sie paßt eben am besten zu dem Uebrigen. Ich behauptete, die Einheit der menschlichen Natur — wie jedes Organismus — fordere ein einigendes Lebensprincip, ohne die nähere Beschaffenheit desselben vorläufig zu bestimmen; wer dagegen solch' ein Lebensprincip oder Lebenskraft — wie man es auch genannt hat — leugne, der bringe es principmäßig zu keiner einheitlichen Menschennatur mehr, sondern habe es nur mehr zu thun mit einzelnen Functionen und Organen, weil er deren lebendiges Band eben leugnet. Ich frage, was ist da verdreht, worin besteht die Verdrehung? Doch wozu lange fragen; es braucht ja nichts verdreht zu seyn; Hr. Vogt kann wohl auch ohne dieß von Verdrehung reden; um so mehr, da sich dadurch Gelegenheit machen ließ, von „Pfaffendisputationen" zu reden, eine Phrase, die, wie sie gewiß äußerst erquickend für Hrn. Vogt's eigenes Herz war, so auch eines wohlthuenden Eindruckes auf die getreuen Nachbeter nimmer verfehlen konnte!

Während bei Hrn. Vogt grundsätzlich von einer Einheit nicht die Rede seyn kann, weil er jedes einigende Princip in Abrede stellt, und während er noch neuestens in seinen „physiologischen Briefen" (2. Aufl. 1854 S. 636) selbst gegen jeden Schatten eines solchen protestirt, indem er sagt: „Die verschiedenen Erscheinungen, welche die embryonale Entwicklung darbietet, auf eine leitende Grundidee zurückzuführen, welche bewußt oder unbewußt dieselben dem Endziele entgegengeführt, ist eben so unthunlich, als eine isolirte Seele anzunehmen, welche die Lebensäusserungen des Körpers leitet" — declamirt jetzt der Zungendrescher auf einmal ganz pathetisch von der Einheit des Menschen, und thut, als hätte er von jeher gar scharf ihr nachgespürt. Freilich ist es eben doch nur das Wort: daß der Mensch nur Eines, eine Einheit sey, um das es ihm hiebei zu thun ist, wie eine

nähere Betrachtung deſſen, was er beifügt über die Beſtrebungen der Phyſiologie, ſogleich zeigt. „Während es ſich, ſagt er, die Phyſiologie gerade zur Aufgabe gemacht hat, die Function der einzelnen Organe, ſo wie das Wechſelſpiel und Ineinandergreifen derſelben zur Herſtellung desjenigen, was man Leben nennt, zu erforſchen, während ſie durch exacte Methoden zu beſtimmen ſucht, wodurch die Function eines Organes bedingt, von welchen Verhältniſſen der Structur, von welchen Beziehungen zu andern Körperorganen ſie abhängig ſey, während ſie ferner die Ausbildung des Körpers, ſeiner verſchiedenen Organe und Functionen von ihrer erſten Anlage im Embryo an durch alle Stadien der Entwicklung hindurch bis zum endlichen Aufhören derſelben ſo genau wie möglich zu erforſchen ſucht, ſagt uns Hr. F. plötzlich, daß wir uns nur damit beſchäftigen, die Functionen der einzelnen Organe zu unterſuchen, daß wir aber die Frage ganz außer Acht laſſen, woher denn die Function des Organes komme, wodurch ſie bedingt und wovon ſie abhängig ſey. Die Löſung dieſer Fragen über welche ſich die Phyſiologen und Anatomen mit allen nur erdenklichen Hülfsmitteln ſeit Jahrhunderten abmühen, hat nun Hr. F. mit einem Male gefunden. „Die Function des Ganzen iſt bedingt durch das Leben, die Lebendigkeit des Ganzen.“ — Ich muß hier zuerſt darauf aufmerkſam machen, daß meine Bemerkungen im dritten und vierten Artikel nicht der Phyſiologie überhaupt, ſondern nur jener verkehrten, krankhaften Richtung derſelben gegolten haben, der Hr. Vogt angehört. Dann habe ich auch nie in Abrede geſtellt, daß die Phyſiologie die Aufgabe habe, die Hr. Vogt ihr hier vindicirt, auch das nicht, daß ſie dieſe Aufgabe zu löſen geſucht habe und ſuche. Aber ich behaupte, daß eine natürliche, geſunde Betrachtung der Menſchen-Natur nicht mehr möglich ſey, wenn man von vorneherein ſogleich ein einheitliches

Lebenscentrum, ein einigendes, bildendes und erhaltendes Lebensprincip in Abrede stellt. Wo das geschieht, da kann grundsätzlich und vernünftiger Weise von einem Suchen der Einheit gar keine Rede mehr seyn. Wie sollte man Etwas suchen, von dem man schon überzeugt ist, daß es nicht existirt? Oder soll man die Einheit nur *suchen*, nicht aber *finden* dürfen; und kann vorher schon bestimmt und ausgemacht seyn, was sie nicht seyn, und wodurch sie nicht hervorgebracht werden darf, nämlich nicht durch ein Lebensprincip? Von all' dem ist keine Rede, wird man sagen; sondern die Physiologie sucht die Einheit zu finden, ohne ein Lebensprincip anerkennen zu dürfen, die Einheit, die besteht in dem eigenthümlichen Zusammenwirken des Stoffes, in dem eigenthümlichen Wechselspiel und Ineinandergreifen der Organe und Functionen zur Hervorbringung des Lebens. Gut; wenn nun aber die Untersuchung hierüber doch zuletzt wieder dahin führt, als letzten Grund des Zusammenwirkens der Elemente, der eigenthümlichen Structur und Function der Organe und des Ineinandergreifens derselben ein *wirksames* Etwas anzunehmen, das nicht den betreffenden Elementen als solchen schon innewohnt, auch nicht dem zufälligen „Zusammengewürfeltseyn“ derselben, so daß schon dadurch der Organismus des Menschen entstünde — darf das dann die Physiologie nicht mehr anerkennen? Sie darf es nicht mehr, wenn von Vorne herein und grundsätzlich protestirt wird gegen jedes Lebensprincip oder Lebenskraft und gleich von einem Vorurtheil dagegen ausgegangen wird. Doch es wird hievon alsbald noch des Näheren die Rede seyn, da der folgende Abschnitt insbesondere der Erörterung hierüber gewidmet seyn soll. Daß es aber ein erbärmlicher Kniff sey, wenn Herr Vogt *sich* nun die Erhaltung der Einheit des Menschen vindicirt und *mir* Theilung Schuld gibt, zeigt gewiß schon die einfachste Er-

wägung: das Unterscheiden von Seele und Leib, eines einigenden Princips und geeinigter materieller Theile soll, Hrn. Vogt zufolge, die Einheit der Menschennatur aufheben, dagegen soll diese bewahrt bleiben, wenn man behauptet, der Mensch bestehe blos aus materiellen Theilen ohne Seele als einigendes Princip! Aber wenn das Unterscheiden dieser zwei Bestandtheile der Menschennatur die Einheit schon aufhebt, um wie viel mehr müssen die unzähligen materiellen Bestandtheile ohne einigendes Princip dieselbe gefährden? Will Hr. Vogt für den Leib eine Einheit ohne Theile, dann bleibt ihm ja nichts Anders übrig als zu behaupten, der menschliche Leib bestehe bloß aus Einem einfachen Stoffe, d. h. er muß das, was man sonst von der Seelensubstanz behauptet, die Einfachheit, auf den materiellen Leib übertragen! Will er das nicht, dann gestehe er es ein, daß er entweder sophistisch oder gedankenlos geredet habe!

Ich soll endlich nach der Behauptung Hrn. Vogt's die schwierige Frage nach dem Grund des Lebens, der Lebendigkeit des Organismus gelöst haben wollen durch die Phrase: „Die Function des Ganzen ist bedingt durch das Leben, die Lebendigkeit des Ganzen!“ Nie habe ich solches behauptet, sondern ich sage, die Function der Theile oder Organe ist bedingt durch die Lebendigkeit des Ganzen; und diese Lebendigkeit geht nicht von den Theilen aus, entsteht nicht dadurch, daß Theile sich zum Ganzen zusammenthun, sondern die Theile und einzelnen Organe selber verdanken ihr Daseyn und Wirken der einigenden und bildenden Macht des Ganzen. Und diese Macht, das Form- und Lebens-Princip darf eine vorurtheilsfreie Wissenschaft nicht sogleich als Gegenstand der Läugnung, sondern muß sie vielmehr selbst auch als Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung betrachten.

Jetzt aber fängt die Sache an sehr ernsthaft, fast tragisch zu

werden. Herr Vogt sieht sich verkannt, sieht seine Bestrebungen und Absichten mißdeutet; namentlich seine Vergleichung des Gehirnes und der geistigen Functionen des Menschen mit den hintern Extremitäten und ihren Functionen ist von mir gänzlich mißverstanden worden. „Bei solcher Disposition des Geistes, klagt er, und solcher absoluten Verkennung der Physiologie, ihrer Methoden, Aufgaben und Bestrebungen ist es denn auch begreiflich, wie Herr F. die Tragweite des Versuches, den ich in meiner Broschüre S. 111 u. f. skizzirt habe und dessen Beschreibung er in seinem dritten Artikel wörtlich wiedergibt, nicht anzuerkennen vermag. Während ich gerade durch diesen Versuch anschaulich zu machen suchte, daß die einzelnen Organe in verschiedenen Verhältnissen zu dem Leben ständen, indem das Eine zur Erhaltung des Wechselspieles durchaus unentbehrlich, das Andere dagegen gewissermassen entbehrlich sey, während ich aus dieser verschiedenen Dignität der Organe die Anomalie begreiflich zu machen suchte, daß man die Gehirnfunctionen von dem Gehirne loslöst und als eigenes, für sich bestehendes Wesen betrachtet, während man den minder wichtigen Organen eine gleiche Behandlung nicht angedeihen läßt, behauptet Hr. F., die unteren Extremitäten und der Kopf des Menschen hätten für mich ganz gleiche Bedeutung; der Tod eines einzelnen Gliedes, ohne welches das Ganze doch noch bestehen könne, sey mir dasselbe, wie der Tod des Ganzen; die kleine Zehe müsse, *mir* zu Folge, dem Kopfe und dem Hirne gleichgeachtet werden, das Ausreissen eines Haares müsse dasselbe seyn, wie das Herausreißen des Herzens aus dem Leibe!“ — Also durch jene Vergleichung des Gehirnes mit den „hintern Extremitäten“ hat Herr Vogt gerade das beweisen wollen, daß sie eben *nicht* mit einander zu vergleichen seyen, daß sie in verschiedenem Verhältniß zu dem Leben stehen, das Eine zum

Wechselspiel des Lebens durchaus unentbehrlich sey, das andere nicht, und daß sie demnach auch an Dignität verschieden seyen? Das ist überraschend; wer hätte das ahnen mögen, daß Hr. Vogt dieß eigentlich hat darthun wollen? Es war denn doch sehr undeutlich dargestellt, gewiß sehr undeutlich! Und noch jetzt, nachdem Herr Vogt mit der Lösung des Räthsels uns erfreut hat, wird dem Leser nicht leicht das Kunststück gelingen, das in seiner Darstellung zu finden, was er darin gefunden wissen will. Eines aber ist mir hier ganz besonders auffallend, dieß nämlich, daß aus der „verschiedenen Dignität der Organe“ die „Anomalie“ begreiflich gemacht werden soll, die darin liege, daß man die Gehirnfunction von dem Gehirne loslöst und als eigenes, für sich bestehendes Wesen betrachtet, während man den minder wichtigen Organen eine gleiche Behandlung nicht zu Theil werden läßt.“ Ich hätte gedacht, daraus, daß die Organe des menschlichen Leibes an Dignität und Bedeutung für das Leben verschieden seyen, wie Herr Vogt jetzt selbst zugibt, würde gerade folgen, daß es nicht sogleich und ohne Weiters als Anomalie und unberechtigt bezeichnet werden dürfe, selbst vom Standpunkt der Physiologie aus — abgesehen von andern Gründen — wenn dem Gehirne eine gewisse Ausnahmstellung vindicirt wird; es kann ja möglicher Weise diese Stellung gerade in der höheren Dignität dieses Organes begründet seyn. Hr. Vogt hat vielleicht hierüber noch Geheimes im Hintergrund, das wir Andern jetzt noch gar nicht ahnen, und das er uns vielleicht später einmal zum Besten geben wird, und wir lassen die Sache darum vorläufig auf sich beruhen.

Unsere fatale Pedanterie aber verleitet uns, noch weiter das zu erörtern, was Hr. Vogt jetzt auf einmal mit jener Skizze gewollt haben will. War denn überhaupt, fragen wir, der Ort und die Veranlassung dazu da, konnte Hr. Vogt so sprechen und das

darthun wollen, was er jetzt beabsichtigt und dargethan haben will? Keineswegs, sondern im Gegentheil, Hr. Vogt hatte damals alle Ursache, das nicht zu thun, was er jetzt gethan haben will. Es hat sich darum gehandelt — wie derjenige leicht sieht, der die betreffende Stelle der Vogt'schen Schrift liest im Zusammenhang mit dem, was vorhergeht und nachfolgt — es hat sich für Hrn. Vogt darum gehandelt, zu beweisen, daß man Unrecht habe, den Gehirnfunctionen, insofern sie als sogenannte geistige Thätigkeiten sich kund geben, ein geistiges Substrat oder Subject, eine Seelensubstanz unterzulegen, daß sie vielmehr nur Thätigkeiten der materiellen Substanz des Gehirnes selber seyen, daß aber, wenn man für das Gehirn mit den geistigen Thätigkeiten ein geistiges Subject, eine Seele, annehme, man auch bei allen andern leiblichen Organen dasselbe thun müsse, da alle gleichen Bedingungen für ihre Functionen unterworfen seyen, daher man dann Leberseelen, Muskelseelen, Nierenseelen, Darmseelen u. s. w. anzunehmen habe; daher denn auch, wenn den „hintern Extremitäten" die Bedingungen ihrer Function nicht mehr erfüllt werden, auch bei ihnen eine unsterbliche Seele abscheiden müsse (obgleich der Organismus noch fortbestehen kann), wenn eine solche abscheide, sobald dem Gehirn die Bedingungen der Function nicht mehr erfüllt werden (wobei der ganze Organismus zugleich zu Grunde geht.) Um das hat es sich gehandelt; Hr. Vogt wollte eine Gleichheit der verschiedenen Organe des Leibes geltend machen, um seine absurden Folgerungen darauf zu gründen; von „verschiedenen Verhältnissen, in denen die einzelnen Organe zum Leben stehen," von der Nothwendigkeit des Einen zur Erhaltung des Lebens und von der Entbehrlichkeit des andern, von „verschiedener Dignität" der Organe, — sagt er kein Wort, durfte das auch gar nicht, wenn er nicht sich selber ent-

gegen wirken und seine Absicht selbst vereiteln wollte, die nur erreicht werden konnte, wenn die Ungleichheit der Organe an Bedeutung und Dignität möglichst verwischt, eine Gleichheit derselben in jeder Beziehung möglichst fingirt wurde. Jetzt will Hr. Vogt das nicht mehr Wort haben; es überkommt ihn, scheint es, etwas ganz Ungewöhnliches, — eine Art Schamgefühl; und darum sucht er der Sache eine ganz andere Wendung zu geben, und will auf einmal das Gegentheil von dem angestrebt haben, was er in der That dort gethan hat und thun mußte seiner Absicht gemäß. Hat er aber wirklich das beabsichtigt damals, was er jetzt uns glauben machen will, dann war es wahrhaftig ein rechtes Glück für ihn, daß Niemand es bemerkt hat! Ich habe natürlich in meinem betreffenden Artikel die Sache so aufgefaßt, wie alle Welt sie verstand und verstehen mußte, und demgemäß gilt Alles, was ich gegen die Vogt'schen Absurditäten dort bemerkt habe, noch jetzt in vollem Maaße.

Doch hören wir jetzt das Klagelied über das Mißverstehen weiter: „Der angeführte Versuch ging darauf hinaus, zu zeigen, daß die Vertheidiger einer Seelensubstanz insofern dem Gehirne eine ausnahmsweise Stellung im Körper anweisen wollen, als sie für die Function dieses Organes eine hypothetische entferntere Ursache annehmen, während sie die Existenz einer solchen für die übrigen Organe verwerfen.“ — Wieder ganz falsch. Die Vertheidiger der Seelensubstanz weisen nicht dem Gehirn eine Ausnahmsstellung zu in höherem Grade als die Gegner, sondern behaupten nur, daß das Gehirn vorzugsweise diene zu geistigen Thätigkeiten, was doch auch die Gegner annehmen. Die Nothwendigkeit der Seele für die übrigen Organe stellen sie keineswegs in Abrede, sondern behaupten im Gegentheil, daß für die Existenz und Function aller Organe die Seele als Lebensprincip nothwendig sei. Gerade darauf habe ich auf das Bestimmteste hingewiesen, daß die

Seele nicht blos dem Gehirn eigen, sondern dem Ganzen des Organismus als Lebensprincip innewohne, so daß also alle Organe ihr Daseyn und die Möglichkeit ihrer Function der Seele als dem Princip des Lebens verdanken. „Der Versuch, heißt es weiter, ging darauf hinaus, zu zeigen, daß in jedem Organe des Körpers die Integrität desselben die normale Function bedinge und daß das Gehirn in dieser Beziehung keine Ausnahme mache, keine Ausnahme machen könne.“ — Daß die Integrität der Organe und daher auch des Gehirns nothwendig sey zur normalen Function, hat hoffentlich noch kein Vertheidiger der Seelensubstanz geleugnet, obwohl, wie ich zeigte, es nicht die Integrität des Organs allein ist, welche die normale Function bedingt, sondern vor Allem der Organismus als Ganzes, als lebendige Einheit. Für Entscheidung unserer Frage aber ist es im Grunde von gar keinem Belang, daß die normale Geistesthätigkeit abhängig sey von der Integrität des Gehirnes; denn auch in dem Falle, daß das Gehirn nicht eine Art Selbstzweck hat, d. h. einen Selbstzweck wie ihn auch der Wurm oder die Pflanze hat, — sondern als Hauptorgan einem höheren Wesen zur Entwicklung und irdischen Manifestation dient, einer unsterblichen, substantiellen Seele nämlich — auch in diesem Falle, sag' ich, erklärt es sich leicht, daß bei gestörter Integrität des Gehirnes keine normale geistige Manifestation möglich ist, da der Geist entweder gar keines sinnlichen Mittels zur irdischen Offenbarung und Bethätigung bedürftig seyn, oder wenn es einmal der Fall ist, auch abhängig und in seiner Kundgebung bedingt seyn wird durch dasselbe. Wie also, um wieder auf ein früheres Gleichniß zurückzukommen, so unlieb es auch Hrn. Vogt seyn mag, wie also der Violinspieler zwar noch existirt, wenn ihm sein Instrument zerstört ist, aber sich nicht mehr als solcher kund geben kann, oder nicht mehr vollständig und normal,

wenn ihm eine oder die andere Saite zerrissen ist, so läßt sich auch die Seele noch existent denken, wenn auch ihr Organ ganz oder theilweise zerstört ist, und sie sich gar nicht mehr oder nicht mehr ganz normal manifestiren kann; obwohl allerdings anerkannt werden muß, daß das Verhältniß zwischen Seele und Leib und insbesondere zwischen Seele und Gehirn ein weit intensiveres, innigeres ist, als das zwischen dem Künstler und seinem Instrumente.

Nun aber bin ich in Versuchung, irgend eine der Musen oder gleich alle zusammen anzurufen zum Beistand in meinem Streite gegen unsern Helden. Denn jetzt droht der Kampf erst recht gefährlich zu werden für mich. Herr Vogt nämlich ist endlich hingekommen bis zum — Steckenpferd des Materialismus und schwingt sich hinauf. Hören wir nur: „Die Unmöglichkeit einer solchen Ausnahme (von der Nothwendigkeit der Integrität des Organs zur normalen Function) beruht auf dem Grundsatze, daß es keine Kraft ohne Stoff und keinen Stoff ohne Kraft gibt; — ein Satz, der in der Physiologie, wo man sich mit dem Körper des Menschen, also mit einem Organismus beschäftigt, nichts andres heißt, als daß es kein Organ ohne Function und keine Function ohne Organ gibt.“ Da haben wir es also. „Keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft“ das ist Thatsache und nunmehr unwidersprechliche Wahrheit, und damit ist Alles entschieden, damit sind alle Räthsel gelöst im Himmel und auf Erden, und vor Allem natürlich der evidente Beweis geliefert, daß es eine Seelensubstanz nicht geben könne! Wie nun aber, wenn Jemand aufträte und aus diesem Satze gerade die Substantialität der Seele beweisen wollte, etwa so argumentirend: Ohne Stoff keine Kraft, gut; die geistigen Thätigkeiten geben aber Zeugniß von einer ihnen entsprechenden Kraft, also von einer geistigen Kraft; und da es keine Kraft ohne Stoff gibt, so muß dieser geistigen Kraft ein

adäquater d. h. geistiger Stoff entsprechen, und der ist nichts andres als die Seelensubstanz; also folgt aus dem Axiom „keine Kraft ohne Stoff" offenbar, daß es eine Seelensubstanz gibt." Nein das geht nicht, ruft Hr. Vogt, so darf man nicht folgern, eine geistige Substanz oder geistige Realität darf man nicht annehmen. Und warum denn nicht o Bester? Darum nicht, erwiedert er, weil man eine solche geistige Substanz nicht „sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen" kann. Vortrefflich, das ist entscheidend! Wir müssen uns indeß hier noch versagen, auf eine nähere Erörterung dieses genialen Beweises einzugehen; es wird später geschehen. Für jetzt müssen wir noch eine kurze Betrachtung über das große Axiom anstellen: „Keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft." Ist denn wirklich hiemit, erlauben wir uns zu fragen, etwas so Großes erreicht, oder ist es auch nur etwas völlig Neues, bisher ganz Unerhörtes? Keines von beiden. Die Einsicht, daß die Materie nicht etwas durchaus Todtes, Unkräftiges, Wirkungsloses sey, ist keineswegs neu, wenn sie auch allerdings in neuerer Zeit, vielfach erweitert, verschärft, erhöht worden ist. Für die Erklärung des Lebens, der Lebendigkeit, überhaupt des Organischen, ist aber durch jenes allerdings wahre Axiom wenig oder eigentlich so viel wie Nichts gewonnen. Was ist denn die Kraft, ohne die kein Stoff ist? Gibt es schlechterdings nur Eine Kraft und hat jeder Stoff ganz dieselbe? Mit nichten; und eben darum sind wir durch die Erkenntniß, daß kein Stoff ohne Kraft sey, und keine Kraft ohne Stoff sich bethätigen könne, im Grunde um Nichts weiter gekommen, da sich der Stoff als Träger gar verschiedener Kräfte und Wirkungen erweist, die trotz jenem Axiom noch nicht erforscht und erkannt sind. Schon im Anorganischen unterscheidet man physikalische und chemische Kräfte und Wirkungen, und selbst solche, von denen man nicht weiß, soll man sie physikalische oder chemische

nennen. Und was wiederum diese Kräfte, namentlich die chemischen seyen, ist ebenso ungewiß. Und noch weniger kann aus physikalischen und chemischen Kräften das Leben erklärt werden. Im Organismus entstehen Verbindungen der Elementarstoffe, die außer demselben nicht entstehen und nicht bewerkstelligt werden können, so daß offenbar die Elemente unter der Wirksamkeit eines andern Agens stehen und von einer andern Macht oder Kraft bestimmt werden als von der, die ihnen selbst unmittelbar innewohnt, und die sie chemisch und physikalisch bethätigen. Wie sollen also die Organismen blos durch die chemischen und physikalischen Kräfte der Elementarstoffe entstehen, da sie durch Mischungen von Stoffen bedingt sind, die *ausser und vor ihnen gar nicht statt finden können*? So lange die Naturwissenschaft nicht fruchtbare Samen fabriciren oder gleich vollkommen ausgebildete Organismen herstellen kann auf physikalischem und chemischem Wege, so lange hat sie keinen hinreichenden Grund, organische Kräfte neben physikalischen und chemischen in der Natur zu läugnen; organische Kräfte verschiedener Art, je nach der Art und Eigenthümlichkeit der Organismen. Daß diese organischen Kräfte ohne Stoff vorhanden seyen, wird von uns nicht behauptet, vielmehr ist immer ein Stoff oder vielmehr eine eigenthümliche Mischung von Elementarstoffen Träger derselben, welche Mischung aber selbst wiederum bereits Product dieser organischen Kräfte ist. Dieser Stoff birgt dann eben hiedurch als Same Kräfte in sich, und die Möglichkeit einer Wirksamkeit, die einem andern Stoffe von derselben Quantität, Qualität und Mischung nicht innewohnt, wenn sie künstlich so bereitet wird, und die künstlich auch nicht gegeben werden kann. — Die Nothwendigkeit also von Lebenskräften zur Entstehung der verschiedenen Organismen bleibt unangetastet trotz des fraglichen Axioms. Was soll denn also das beständige Ge-

schrei von „Kraft und Stoff“ und „Stoff und Kraft“, als wäre damit nun Alles entschieden? Man wird uns doch nicht einreden wollen, daß zwischen Organischem und Anorganischem gar kein Unterschied sey, um dieses Axioms willen! Das mögen die für sich behalten als hohe Weisheit, die beständig davon schreien; wir Andern sind noch nicht so weit, daß wir es gläubig hinnehmen möchten, wenn man uns vorsagt, es sey zwischen Organischen und Unorganischen, zwischen Lebendigem und Unlebendigem kein Unterschied, sind noch nicht so weit, einzusehen, daß zwischen einem Steckenpferd und einem wirklichen Pferd kein Unterschied sey, und einzusehen, daß in einem ausgestopften Adlerbalg und einem wirklichen Adler ganz und gar dieselben Kräfte wirken! So wenig mögen wir das annehmen, als hohe Errungenschaft und Weisheit, daß wir vielmehr überzeugt sind, die Naturwissenschaft wäre, wenn sie diese Richtung verfolgte, auf dem besten Weg zum Aberwitz. — Wir werden im Folgenden dieses Thema noch weiter erörtern, weil es eines der wichtigsten ist der neueren Wissenschaft; zuvor aber haben wir noch ein paar Phrasen des Herrn Vogt zu würdigen.

„Den Nachweis dieses Satzes, (daß es kein Organ ohne Function und keine Function ohne Organ gibt) sucht nun Herr F. so zu verdrehen, als habe ich behaupten wollen, jedes Organ und jede Function habe dieselbe Wichtigkeit im Zustandebringen der Lebenserscheinungen.“ — Ich kann dagegen auf das schon oben Bemerkte verweisen, wo es sich gezeigt hat, daß es sich bei jenem Vergleiche um etwas ganz Anders gehandelt hat, als um das, was jetzt Herr Vogt will. Es wäre in der That lächerlich gewesen, wenn er nur das hätte beweisen wollen, daß keine Function ohne Organ geschehe und jedes Organ zur Function bestimmt sey. Das hat ja Niemand geläugnet, wozu brauchte denn das

erst bewiesen zu werden? Darum hat es sich vielmehr gehandelt, ob die Annahme einer unsterblichen Seele für den ganzen Menschen, einer Seele, die sich vorzüglich des Gehirns als Manifestations- und Thätigkeits-Organ's bediene, nothwendig zu der Absurdität führe, daß man für alle Theile des Organismus und unter andern auch für die „hintern Extremitäten“ unsterbliche Seelen annehmen müsse. Uebrigens ist der Ausdruck, „daß es kein Organ ohne Function und keine Function ohne Organ gibt“ sehr ungenau und insofern geeignet, gedankenlose Phraseleien daran zu knüpfen. Allerdings gibt es Organe ohne Function, wenn man darunter den Zweck versteht, zu dem sie gebildet sind und dem sie dienen. Das Gehirn besteht, auch wenn nicht gerade gedacht oder gewollt, also die Function ausgeübt wird, zu dem es gebildet ist, so wie auch die Füsse bestehen, wenn sie auch gerade nicht gebraucht werden zum Gehen, also nicht gerade in Function sind. Man kann also im Grunde genommen zweierlei Functionen der Organe unterscheiden, obwohl nicht trennen; die Function vermöge welcher sie Organe sind und als solche bestehen, die immer fortdauert, und die, welche in der Anwendung des Organs besteht. Je vollkommener die Organismen werden, desto mehr lassen sich beide von einander unterscheiden: am bestimmtesten demnach bei dem Menschen. Ein Umstand, der bei Erörterung dieser Fragen nicht so ausser Acht gelassen werden darf, wie es zu geschehen pflegt.

„Herr F., heißt es schließlich, könnte mit gleichem Rechte aus dem Axiome, daß alle Körper der Schwerkraft unterworfen sind, den Schluß ziehen, alle Körper seyen gleich; er könnte aus dem Nachweise, daß alle Planeten von der Sonne angezogen werden, die Folgerung ableiten, daß alle, Jupiter wie Mars, und Saturn wie Erde, dieselbe Dignität im Sonnensysteme besitzen.“

— Das ist wunderlich. Nicht ich habe behauptet, daß das, was von Einem Organe des menschlichen Leibes gelte, von allen gelten müsse, es war Herr Vogt, der das behauptet hat, der in den Tag hinein geschrieben: wenn man annehme, bei dem Absterben des ganzen menschlichen Organismus oder eines Organs, welches das Bestehen des Ganzen nothwendig bedingt, scheide eine unsterbliche Seele, dann müsse man bei jedem einzelnen Organ und insbesondere bei dem Absterben der „hintern Extremitäten" (obwohl ohne sie das Ganze fortbestehen kann) auch annehmen, daß eine unsterbliche Seele scheide. War es denn nicht so? Oder war R. Wagner oder ich es der das in die Welt hinausgeschrieben hat? Wenn Hr. Vogt jetzt anerkennt, daß nicht alle Organe und Theile des Körpers gleich sehen an Bedeutung für das Bestehen des Ganzen und an Würde, war es dann in der Ordnung, an jenem Vergleich zeigen zu wollen, daß für alle Theile des Leibes ganz dasselbe gilt, und daß das Absterben aller, mögen sie nothwendig seyn zum Bestehen des Ganzen oder nicht, ganz gleich sich verhalte, und entweder bei jedem Einzelnen eine unsterbliche Seele abscheiden müsse, oder gar keine? Warum geht denn Herr Vogt gerade auf diesen Punkt nicht ein, da er doch eigentlich der wichtige, entscheidende ist, und käuet statt dessen beständig nur daran: er habe nicht behauptet, jedes Organ und jede Function habe dieselbe Wichtigkeit im Zustandebringen der Lebenserscheinungen? Das wird doch der nicht mehr im Ernste in Abrede stellen können, der sagt, es gibt keine Menschenseele als Princip des Lebens und der geistigen Thätigkeiten, und wenn man eine Seele annehmen wollte für Gehirn und Denken, die abscheidet bei Vernichtung des Centralorgans des menschlichen Organismus, dann müßte man auch für die hintern Extremitäten eine unsterbliche Seele annehmen, die abscheiden müßte bei Zerstörung der-

selben — obwohl der menschliche Organismus hiebei fortleben könnte! Sind da nicht die Füsse in die gleiche Categorie gestellt mit dem Gehirne, und wenn die Füsse, dann auch die Zehen und die Haare, da sie alle insgesammt Theile desselben Ganzen sind, wenn auch von ihnen das Bestehen des Ganzen nicht abhängig ist? Läßt Herr Vogt das jetzt nicht mehr gelten, dann gestehe er endlich die Sinn- und Gedankenlosigkeit jenes Vergleiches! Was endlich an dem Vergleiche der Schwerkraft mit dem Lebensprincip Wahres ist, das zeuget wieder gegen Vogt. Nicht ich habe behauptet, daß alle Theile und Organe gleich seyen, weil alle durch das Lebensprincip im Daseyn und in der Function bedingt seyen; als gleich hat er alle Organe und Functionen betrachtet und absurde Folgerungen daraus gezogen.

IV.

Betrachten wir jetzt, was Herr Vogt gegen die Annahme eines Lebensprincip's oder Lebenskraft vorzubringen weiß. Es ist allerdings nur äußerst dürftig, doch soll es uns Veranlassung werden, diese Frage einer noch näheren Erörterung zu unterziehen. „Um der Construction seiner hypothetischen Seele, sagt Vogt, zu Hülfe zu kommen, ist denn auch Herr F. genöthigt, eine zweite Hypothese zu erfinden, die er als Lebensprincip, als Lebenscentrum bezeichnet, und die nichts Anderes ist, als jene sogenannte Lebenskraft, über welche die Wissenschaft längst zu Gericht gesessen hat.“ — Ich vermag in der That nicht recht klar zu erkennen, was hier Hr. Vogt denn eigentlich meint. Um der hypothetischen Seele zu Hülfe zu kommen nehme ich, sagt er, noch ein Lebensprincip an! Das ist mir in der That selber völlig neu und unerwartet, ich wußte bisher selbst nicht, daß ich solches

that, meinte vielmehr gerade das Gegentheil von dem zu thun, was Herr Vogt mir jetzt Schuld gibt. Stets nämlich habe ich behauptet, daß die menschliche Seele oder der Geist zugleich Lebensprincip des menschlichen Leibes sey, und habe dieses sogar in meinem Buche „über den Ursprung der menschlichen Seelen“ den Gegnern gegenüber vertheidigt; Gegnern, welche neben dem Geiste für den Leib noch ein eignes Lebensprincip, eine sogenannte Naturseele annehmen. Die menschliche Seele oder der Geist kann, behaupte ich, zugleich Lebensprincip des menschlichen Leibes seyn, ohne daß darum umgekehrt jedes Lebensprincip auch Geist ist, daher das Lebensprincip der Thiere oder die sogenannten Thierseelen doch wesentlich verschieden sind vom menschlichen Geiste, obwohl dieser auch Lebensprincip eines leiblichen Organismus ist; denn, um unsere Ansicht hierüber kurz wenigstens anzudeuten — wie es weder des Mondlichtes noch irgend eines andern Lichtes bedarf, um zu erleuchten, wenn die Sonne scheint, so bedarf es keines weiteren Lebensprincipes da, wo der menschliche Geist ist und wirkt; der Mensch besteht nicht aus einem Thiere und dem Geiste, birgt nicht eine Naturseele d. h. ein eigenthümliches thierisches Gattungsprincip in sich, demgemäß er coordinirt wäre den übrigen Thiergattungen; — so scheint uns. Und wir dürfen wohl das Gleichniß von der Sonne zur Verdeutlichung des Verhältnisses zwischen Geist und Leib noch weiter anwenden. Der Geist scheint sich zum Leib zu verhalten, wie die Sonne zur Erde. Der Geist ist das Haltende, Tragende, Bewegende des Leibes, das Lebensprincip, wie die Sonne in Bezug auf die Erde etwas Aehnliches leistet. Die Erde bewegt sich allerdings, bewegt von der Sonne, dadurch eben zugleich um sich selber; so bewegt sich auch das leibliche Leben allerdings in sich selber, aber es ist doch nur der Geist, der das möglich macht und wirkt. Ferner, wie die Sonne

in Bezug auf die Erde auf und untergeht, aber nur scheinbar, so taucht der Geist bald leuchtend auf im Bewußtseyn, bald sinkt er in Unbewußtseyn zurück; der Geist scheint aber nur sich so zu bewegen, es bewegt sich in der That das physische Leben — was aber wieder doch nur möglich ist durch den Geist.

Vom Wesen des Menschengeistes wird indeß später die Rede seyn; hier handelt es sich um Allgemeineres; darum nämlich, ob zum Entstehen und Bestehen des Organischen und Lebendigen eine organisirende Potenz und Lebensprincip oder sog. Lebenskraft nothwendig sey, oder ob eine solche durchaus nicht nothwendig, vielmehr schlechterdings unzulässig sey. Die Wissenschaft, sagt Vogt, sey längst zu Gericht gesessen über die sogenannte Lebenskraft. „Die Wissenschaft?“ Herr Vogt versteht unter Wissenschaft eben nur die Naturwissenschaft, und zudem nur die Richtung der Naturwissenschaft, der er selber zugethan ist. Diese Bedeutung hat Wissenschaft bei ihm. „Zu Gericht gesessen?“ Es fragt sich nur, ob durchaus sachkundige, competente Richter den Spruch gethan; ob es nicht ein übereiltes, ungerechtes, sondern ein wohlerwogenes Urtheil war, das sie gefällt, und endlich, ob die Sache an alle Instanzen schon gekommen und bei allen derselbe Spruch erfolgt sey. Herr Vogt meint aber auch hier wieder, weil er und einige Andere von gleicher Richtung zu Gericht gesessen, so dürfe man das gleich für ein Gericht der Wissenschaft ausgeben, wenn auch weit mehrere und verdienstvollere Naturforscher das Gegentheil behaupten oder wenigstens mit ihrem Urtheil zurückhalten. Wir kennen diese Bescheidenheit. Machtsprüche reichen nun einmal nicht aus, wir möchten gerne den klaren, exacten Beweis, daß es keine Lebenskraft gebe, und daß das Entstehen des Lebendigen ohne sie durch physikalische und chemische Kräfte sich erklären lasse. Nun ja, Hr. Vogt versucht ja der-

gleichen, aber er will einen Auctoritätsbeweis führen, der aber selbst wieder nur ein unbestimmtes Gleichniß enthält, und der noch manches Andere Sonderbare in sich birgt. Wir wollen ihn vernehmen und prüfen.

„Ich kann ihm, fährt Vogt nach dem Obigen fort, auf seine ganze Beweisführung im dritten und vierten Artikel, die nur eine aufgewärmte Suppe ist, nicht wohl besser antworten, als mit den Worten Mulder's (Physiologische Chemie, Bd. I. S. 66): „„Man nimmt an, daß jene (Lebens-)Kraft in den verschiedenen Organen, welche unter ihrem Einflusse stehen, modificirt sey. Auch diese Vorstellung ist unphysikalisch. Was bleibt von dem Grundbegriff der Kraft übrig, wenn wir sie bald als Ursache der Bewegung, bald als Ursache des chemischen Stoffwechsels, bald als Ursache des Gefühls oder anderer Empfindungen auftreten sehen? Die Lebenskraft scheint mir in diesem gewöhnlichen Sinne eine eben so unrichtige Vorstellung zu geben, als wenn man zugeben wollte, daß bei einer von Tausenden gelieferten Schlacht, eine einzige, verschieden modificirte Kraft thätig wäre, eine Kraft, durch welche Kanonen und Gewehre abgeschossen würden, die Säbel dareinschlügen, die Lanzen stächen, Menschen und Pferde liefen und ständen, die Trompeten ertönten u. s. w. Die Armee tritt als selbstständiges Ganzes auf und gibt Erscheinungen; der Organismus, aus den verschiedensten Organen zusammengesetzt, liefert gleichfalls Erscheinungen. Leiten wir diese Letzteren aus einer einzigen verschieden modificirten Kraft ab, von einer Lebenskraft, welche das Ganze beseelt, so müssen wir auch, um consequent zu seyn, eine Schlacht liefernde Kraft annehmen?““ — Klar ist mir hier gleich das nicht, was Vogt am Eingange sagt, daß meine Beweisführung, auf die er freilich vorsichtiger Weise gar nicht eingeht, nur eine aufgewärmte Suppe

sey. Wie so denn? Doch man braucht ja nicht Alles zu wissen, und nicht jedes ist ja auf klares Verständniß des Lesers berechnet! Wenden wir uns zu Mulder. Alle Achtung vor den wissenschaftlichen Leistungen Mulder's; diese Stelle aber ist ein Beweis von bedauernswerther Unklarheit des Denkens, die sich bei manchen Naturforschern geltend macht. Die Vorstellung, sagt er, daß die Lebenskraft in den verschiedenen Organen, die unter ihrem Einflusse stehen, modificirt sey, ist unphysikalisch. Wie sonderbar! Muß denn die organische Kraft eine physikalische seyn; ist denn nicht eben davon die Rede, daß sie nicht eine blos physikalische sey, und nicht blos physikalisch wirke? Physikalisch nämlich im engeren Sinn; ist aber physikalisch im weiteren Sinne hier genommen, so ist ja offenbar nur mit einem Worte ein Spiel getrieben! Mulder könnte in gleicher Weise auch behaupten, es gebe keine chemische Kraft, weil die Vorstellung derselben und ihrer Wirksamkeit unphysikalisch sey. Oder was will er denn damit sonst sagen, die Vorstellung einer organischen Kraft, die, wie sich von selbst versteht, auch organisch wirkt, sey unphysikalisch? „Was bleibt übrig, frägt er, von dem Grundbegriff der Kraft, wenn wir sie bald als Ursache der Bewegung, bald als Ursache des chemischen Stoffwechsels, bald als Ursache des Gefühls oder anderer Empfindungen auftreten sehen?“ Ich erwiedere ihm: Ganz auf dieselbe Weise könnte man auch den Beweis führen, daß es kein Licht gebe, wenn solches Räsonnement irgend ein Gewicht hätte und von Beweiskraft wäre. Verschiedenes ja wirkt auch das Licht; es erleuchtet, verursacht Bewegung, verursacht chemischen Stoffwechsel, regt Keime zum Wachsthum an, erwärmt, verursacht Empfindung. Kann nun das, könnte man fragen, noch Etwas seyn, das so Verschiedenes wirken kann, und in verschiedenen Dingen Verschiedenes? Man wird

gegen solches Räsonnement aber einfach bemerken: das Licht sey eben kein Eisen oder Sauerstoff oder etwas dergleichen, sondern etwas Anderes, und wirke darum auch Anderes und in anderer Weise, und man habe kein Recht es zu leugnen, sonst dürfte man überhaupt nur Eines, alles Andere aber nicht mehr gelten lassen. Dasselbe gilt in Bezug auf die Lebenskraft; sie ist allerdings nicht die Schwerkraft oder die Molekülarkraft — aber darum darf sie noch nicht geleugnet werden; nicht eine Kraft oder Ursache einer Wirkung braucht ja dasselbe zu seyn, was die andere ist und eben so zu wirken wie die andere; die Art und der Begriff der Einen ist noch nicht das Maaß oder Kriterium der Möglichkeit und Thatsächlichkeit der andern. Die chemische Kraft wird nicht blos an der physikalischen gemessen und etwa nur so weit anerkannt, als sie eine physikalische ist, sondern sie wird zugleich als eigne, eigenthümliche und eigenthümlich wirkende anerkannt; und eben so geschieht es umgekehrt der physikalischen Kraft gegenüber der chemischen. Ein Gleiches muß auch gelten in Bezug auf Lebenskraft. Hätte es doch Herrn Mulder gefallen, den Grundbegriff von Kraft fest und bestimmt hinzustellen, und daran scharf und genau zu prüfen, ob es eine Lebenskraft geben könne oder nicht; und zu untersuchen, ob denn darum es wirklich keine solche geben könne, weil, wie er sagt, Kraft nichts Andres sey als „die gedachte Ursache einer Reihe beobachteter Erscheinungen!“ Oder möge Hr. Vogt das thun, und nicht mehr so in's Unbestimmte und Blaue hineinreden! — Man braucht die Lebenskraft keineswegs in Gegensatz zu stellen gegen die chemischen und physikalischen Kräfte, sondern sie muß mit diesen zusammenwirkend, muß als von ihnen gehalten und getragen, aber auch als sie bis zu einem gewissen Grade bestimmend und beherrschend gedacht werden, so daß jene nicht mehr ganz ihren sonstigen Gesetzen folgen

und ihre sonstigen Wirkungen hervorbringen können, — was jedoch sogleich wiederum geschieht, wenn sie aus dem Gebiete des Organismus ausgeschieden werden. — Der Vergleich des Organismus mit einer Schlacht ist völlig unpassend, und selbst die wenigen Anknüpfungspunkte, die er bietet, zeugen gegen Mulder. Die Schlacht wird geschlagen von selbstständigen, bewegungsfähigen Theilen des Ganzen; die Glieder der Armee, die Einzelnen und ganze Abtheilungen mit den Elementarstoffen und Organen des menschlichen Leibes zu vergleichen, ist durchaus unzuläßig und verfehlt. Können denn die Stoffe sich selbstständig bewegen und bewußt und wollend einen Plan ausführen? Vermögen sie auch nur etwas entfernt Aehnliches der Art? In so fern aber die Armee als Ganzes auftritt und Erscheinungen gibt, ist sie solches nur durch den einheitlichen Willen und Plan des Führers, und daß sie so oder anders wirkt, ist von diesem abhängig. Und da bietet denn allerdings die Armee einen Vergleichungspunkt mit dem Organismus, aber wahrlich nicht zu Gunsten der Mulder'schen Läugnung einer organisirenden- oder Lebenskraft, da diese dem einheitlichen Plan und Willen des Führers sich vergleichen läßt, der sich aller vorhandenen verschiedenen Werkzeuge und Kräfte bedient, um seinen Plan und Willen auszuführen; und in so fern gibt es allerdings „eine Schlacht liefernde Kraft", nämlich den Willen und Plan des Feldherrn, wie es eine Lebenskraft gibt, die sich des Stoffes und der physikalischen und chemischen Kräfte desselben bedient, — wenn man, obwohl etwas ungenau, so sagen will, — um sich Form oder Gestalt zu geben und dadurch zu manifestiren. Wenn Mulder sagt, der Organismus sey aus den verschiedensten Organen zusammengesetzt, so möge er doch zeigen, wer oder was diese Organe denn zusammengesetzt habe, und zuvor auch noch: wie diese Organe entstehen, ehe sie

zusammengesetzt oder indem sie zusammengesetzt werden! Bisher hat man geglaubt, der Organismus entstehe nicht durch das, was man so eigentlich Zusammensetzung nennt, sondern aus einem keimkräftigen Saamen durch Entwicklung und allmählige Ausgestaltung! Ich muß hier auch darauf aufmerksam machen, daß derselbe Vogt, der sich diese Stelle Mulder's mit ihrer „Zusammensetzung des Organismus aus den verschiedensten Organen" aneignet, mir früher Verdrehung Schuld gegeben, weil ich behauptete, diese Richtung der Physiologie lasse die Einheit des Organismus als Ganzes außer Augen, sehe nicht mehr ein einheitliches Ganzes sondern nur Theile, sehe nicht mehr Menschen, sondern nur mehr Organe und Functionen, als bestünde der Mensch nur aus einem Aggregat von solchen, etwa wie eine Schafheerde aus einer Anzahl von Schafen besteht. Mulder vergleicht den Organismus mit einer Armee und ihren verschiedenen Thätigkeiten in der Schlacht, und ignorirt ausdrücklich — was wohl zu merken ist — den einigenden Plan und Willen des Führers, wodurch die Armee eben nur mehr als eine Heerde oder Rotte von Menschen betrachtet wird, so daß mein früherer Vergleich hier von Einem der von mir getadelten Richtung selbst als richtig und ihr entsprechend bestätigt wird. Herr Vogt scheint freilich das vergessen zu haben, deßwegen wollen wir es ihm hier wieder in's Gedächtniß zurückrufen.

Die Frage aber nach dem Ursprung der Organismen, insbesondere der Thiere und des Menschen, müssen wir noch weiter erörtern und von Herrn Vogt Antwort darauf zu erhalten suchen. Was vor Allem Herr Vogt ganz gewiß weiß und mit der größten Bestimmtheit versichert, ist dieß, daß die Welt überhaupt, ihrem materiellen Stoffe und Bestande nach, nicht von einem persönlichen Gott, als freien, bewußten Schöpfer geschaffen worden sey, sondern die Materie ist ihm durchaus unerschaffen, ewig. Die

Form der Materie aber ist ihm nicht ewig, sondern in dieser Beziehung findet beständiger Wechsel statt. Die Organismen, insbesondere der Thiere und Menschen, sind nach ihm allerdings irgend einmal entstanden, obgleich vor unsäglich vielen Jahren, und nicht so eigentlich ewig; aber von einem göttlichen Schöpfer oder Weltordner sind auch sie nicht hervorgebracht. „Die Materie, sagt er, ist das einzig Unvergängliche, das wir kennen.“*) „Ich habe es schon öfter gesagt, und wiederhole es hier: Unser ganzes Leben, das Leben sämmtlicher Organismen, das ganze tellurische und kosmische Leben ist auf diesen Grundsatz gebaut, daß die Materie ewig dieselbe bleibt, die Form aber ewig wechselt.“**) „Die Organismen als solche können neu entstanden seyn, da sie nur eine gewisse Form der Materie sind, welche unter dieser Form und Zusammenstellung besondere Eigenschaften und Functionen zeigt, die Materie selbst aber, aus der sie gebildet wurden, muß vorher auf der Erde existirt haben. Ich habe in einem andern Abschnitte dieses Buches schon die Frage behandelt, ob eine Urzeugung organischer Wesen aus formlosem Stoff möglich sey und ob sie in diesem Falle noch jetzt Statt finde. Durch strenge Analyse des thatsächlich Gebotenen sind wir dort auf den Schluß gekommen daß eine solche Zeugung allerdings möglich, ja selbst wahrscheinlich sey, daß aber dennoch bis jetzt kein sicheres Beispiel einer solchen Entstehung bekannt, sondern alle in der jetzigen Schöpfung uns gebotenen Beobachtungen darauf hindeuten, daß jetzt nur Zeugung auf dem Wege der Fortpflanzung durch Eltern stattfinde. Wir halten diesen Satz als ein thatsächliches Resultat fest, bemerken aber dabei, daß es ein negatives ist und daß die erste Beobachtung, welche

*) Physiologische Briefe S. 635, 2te Aufl. 1854.

**) C. Vogt: Bilder aus dem Thierleben 1852, S. 356.

eine Entstehung ohne Eltern zweifellos nachweist, den Satz mit allen seinen Schlußfolgerungen ohne Weiteres über den Haufen wirft.“ *) Nebstdem weiß Vogt auch mit der größten Gewißheit, daß die Thiere Autochthonen, d. h. da entstanden seyen, wo sie vorkommen, nicht aber durch Wanderungen sich ausgebreitet haben über die Erde. „Die Arten (der Thiere) sind Autochthonen — d. h. mit geringen Ausnahmen, welche sich meist historisch nachweisen lassen und nur einzelne wenige Spezies betreffen, sind alle Arten an denjenigen Orten entstanden, welche ihnen noch jetzt als Wohnsitze angewiesen sind. Die Verbreitungsbezirke sind nicht Resultate von Wanderungen, sondern von Entstehungen zur Stelle und zwar ist es oft geschehen, daß dieselbe Art an verschiedenen Orten zugleich erschien, wo eben die Verhältnisse ihrer Existenz günstig waren.“ **) „Die Arten, welche unsere Schöpfung zusammensetzen, müssen endlich etwa in ähnlichen Verhältnissen der Zahl, in welchen sie sich noch jetzt vorfinden, und zwar zu gleichen Zeiten entstanden seyn, da die ganze organische Oekonomie der Erdoberfläche auf dieser gleichzeitigen Existenz beruht und diese Verhältnisse nur innerhalb sehr geringen Gränzen, nicht aber in ihrer Gesammtheit, geändert werden können, indem solche Aenderungen den Untergang der ganzen Schöpfung herbeiziehen würden.“ ***) Bei Hervorbringung all' dieser Geschöpfe läßt aber Hr. Vogt nicht etwa eine sogenannte organische Substanz thätig seyn, wie die Naturphilosophie, da eine solche außer und vor den wirklichen Organismen nicht bestehen konnte, sondern alsbald dem chemischen Processe verfallen.

*) C. Vogt: Bilder aus dem Thierleben, S. 358.

**) Bilder aus dem Thierleben, S. 283.

***) Bilder ꝛc. S. 384.

wäre; sondern rein nur durch chemische und physikalische Kräfte sind, wie die Pflanzen, so auch die Thiere und mit ihnen die Menschen entstanden. „Die organische Substanz kann ohne Form nicht als solche bestehen — sobald sie gestaltlos ist, fällt sie unausbleiblich der chemischen Zersetzung anheim, welche die ternären und quaternären Verbindungen, aus denen sie besteht, in binäre, d. h. anorganische Verbindungen zerfällt. Die Annahme einer überall verbreiteten organischen Substanz, eines Urschleimes, welchem die Naturphilosophen die Bildung der Organismen zuschrieben, war ein chemischer Unsinn; — es war unmöglich, daß eine solche Substanz bestehen konnte, formlos, ohne zersetzt zu werden.*)“ Also rein nur durch physikalische und chemische Kräfte ohne organische Substanz, ohne bewußten Schöpfer, ja sogar ohne irgend eine leitende Idee, wie wir schon früher erfuhren,**) entstanden die Organismen. Aber wie geschah denn das, wie brachten denn diese physikalischen und chemischen Kräfte die so verschiedenen Thiere und die Menschen selbst zu Stande? Das sagt uns Hr. Vogt weniger klar und bestimmt; doch finden sich Andeutungen auch hierüber, nach denen sich's schon weiter fühlen und weiter ausführen läßt. „Wenn man behauptet, sagt er, die unsern Körper zusammensetzenden Stoffe seyen unvergänglich, so ist dieß vollkommen richtig, und wenn man daraus den Schluß zieht, daß auch die Functionen dieser Materie unvergänglich seyen, so ist das ebenfalls eine sichere Wahrheit. Allein die aus der Form und Zusammenstellung der einzelnen Organe hervorgehenden Functionen sind vergänglich wie diese und entstehen erst wieder, wenn dieselbe Form und Zusammenstellung des Stoffes sich auf's Neue zusammenfindet.***)“

*) C. Vogt: Bilder aus dem Thierleben, S. 354.

**) C. Vogt: Physiologische Briefe, 2te Aufl. 1854, S. 636.

***) Physiologische Briefe, S. 636. S. oben S. 65.

„Sobald die Substanzen, welche das Gehirn bilden, wieder in derselben Form zusammengewürfelt werden, werden auch dieselben Functionen wieder auftreten, welche ihnen in diesen Formen und Zusammensetzungen zukommen, und es wird damit auch das wieder gegeben seyn, was man eine Seele nennt.*)“ Das bietet schöne Aufschlüsse und verbreitet Licht über die dunkle Sache, und wir dürften nunmehr wohl hinlänglich gerüstet seyn, die Schöpfungsgeschichte nach den Offenbarungen des Hrn. C. Vogt in möglichst einfachen und klaren Zügen darzustellen. Also, wie entstand z. B. der Löwe, wie entstand das andere Gethier, darunter auch der Mensch, uranfänglich, diesem Materialismus zufolge? Kleinigkeit! Das ging so und schlechterdings nicht anders zu:

„Vor x Millionen Jahren begegneten sich eines Tages die betreffenden Elementarstoffe in einem grünen Walde. Sie wünschten sich guten Morgen und fanden bei näherem Verkehre bald so viel Gefallen aneinander, daß sie beschlossen, sich zu einem Gemeinwesen zu constituiren, und zwar — beschlossen sie — soll dieses Gemeinwesen ein Löwe werden. Gesagt, gethan. Sie ließen ihre physikalischen und chemischen Kräfte wirken — ohne Plan und leitende Idee natürlich, nach Offenbarung des Propheten Vogt — und alsbald stand der Löwe fertig da. Zu gleicher Zeit bildeten an andern Puncten derselben Gegend die Elemente Thiere derselben Art und zwar, vorsichtiger Weise, verschiedenen Geschlechtes. Aber es fehlte dem Löwen an Nahrung, da er so gebildet war, daß er Gras und Kräuter nicht fressen konnte. Das merkten andere Elementarstoffe in der Nähe, und der Geist des Mitleids und der Aufopferung kam über sie; sie vereinigten sich rasch zu Thieren, die dem Löwen als Nahrung dienen könnten, zu Rehen,

*) Physiolog. Briefe, S. 634.

Hirschen, Ochsen, Eseln u. s. f. So entstanden auch die übrigen Thiere, und Alles ging auf's Beste und ward auf das Vernünftigste angeordnet und ausgeführt von den Elementarstoffen mit ihren chemischen und physikalischen Kräften. Nur bei der Hervorbringung des Menschen, die in ähnlicher Weise irgendwann geschah, hatten sie Etwas versehen, und das brachte Unheil. Wir haben schon bemerkt, daß die Elementarstoffe bei ihrer Constituirung zu den Gemeinwesen der verschiedenen Thiere Eines besonders im Auge hatten, um es nämlich auszuschließen und fernzuhalten von ihren Hervorbringungen, — und das war die leitende Idee, das Lebensprincip oder Lebenscentrum. Nichts dergleichen sollte Zugang haben zu ihren Hervorbringungen, nichts Einheitliches, Beherrschendes, Monarchisches sollte geduldet werden, sondern Alles sollte demokratisch, anarchisch, vielheitlich seyn und bleiben. Bei Bildung des Menschen aber scheinen die Elementarstoffe mit ihren chemischen und physikalischen Kräften etwas versehen zu haben. Es kam offenbar in denselben zu viel Einheitliches, es entstand in ihm ein Gefühl der Einheit und Persönlichkeit, das Selbstbewußtseyn und das Bewußtseyn oder die Täuschung der Willensfreiheit und damit in Verbindung das Gewissen; hiemit erhoben sich die Menschen über die übrigen Geschöpfe; und während die andern Thiere recht und schlecht eben nichts anders sind und seyn wollen als Thiere, wollen die Menschen jetzt — und seit Jahrtausenden — mehr seyn als Thiere, Menschen nämlich. Das ist aber nur Hochmuth, nichts als baarer Hochmuth, der sich herschreibt von einem physikalischen und chemischen Versehen bei der Menschenbildung! Es war damit im Menschen die Natur von sich selber abgefallen, der Sündenfall war geschehen; — der Sündenfall der Natur, der darin besteht, daß die Menschen — diese Producte der Elementarstoffe mit ihren physikalischen und chemischen Kräften — nun meinen, selbstbewußt,

persönlich, frei und unsterblich zu seyn, und daß sie gar auch noch ein religiöses Bewußtseyn haben, an einen Gott glauben. Damit ist die Entartung in die Natur gekommen und seit Jahrtausenden dauert sie fort als Menschengeschichte; und so arg ist sie geworden, daß die Menschen Einheit, Zweckmäßigkeit, Ordnung, Lebensprincip u. dgl. auch noch in die Natur hineinschauen und die eigene Entartung auch auf sie, die reine, unschuldige übertragen. Aber nicht immer kann es so bleiben; bereits ist der Retter und Erlöser der entarteten Menschennatur erschienen, der jenes Versehen der Elementarstoffe bei der Bildung des Menschen wieder gut machen, und die Menschen wieder auf die Stufe des Thierbewußtseyns oder noch mehr, das des Elementarstoffseyns zurückführen wird. Dieser Retter und Erlöser für das sündige, zum Selbstbewußtseyn, zum Freiheits-Gefühl, zum Bewußtseyn der Unsterblichkeit der Seele und des Daseyns einer Gottheit entartete Menschengeschlecht, — ist der Prophet C. Vogt, — der bereits Viel an diesem großen Werke gearbeitet und bereits eine beträchtliche Anzahl Jünger und Mitarbeiter an demselben gewonnen hat, die ebenfalls mit Eifer bestrebt sind, die Menschheit zu erretten aus der Entartung des persönlichen Bewußtseyns, der moralischen Freiheit und des religiösen Glaubens, und sie dahin zu führen, daß sie eintauche und wonnevoll untergehe in's Paradies des materiellen Stoffes mit seinen chemischen und physikalischen Kräften. Der sog. Geist muß bei diesem Erlösungswerke gekreuzigt und ertödtet werden, nicht das Fleisch; der Geist muß ausgezogen, das Fleisch angethan werden. Und mit dem schönsten Beispiel hierin leuchtet der große Prophet mit den Seinigen voran."

So lautet die materialistische Genesis oder Schöpfungsgeschichte; das ist das alte Testament der materialistischen Weltan-

schauung, dem sich auch sogleich das neue Testament angeschlossen hat, weil der Offenbarer desselben zugleich auch der Erretter ist. Und ich denke, klar und einfach genug ist diese Geschichte, und ich bilde mir Einiges darauf ein, sie geschrieben zu haben und hoffe auf den Dank der Gläubigen. Aber freilich Eines trübt meine Genugthuung; die Furcht vor einer bösen, krittlichen, ungläubigen Exegese, die in ihrer Pedanterie und ihrem heillosen Unglauben Allerlei zu bekritteln und zu fragen haben wird. Wenn sie auch vielleicht darüber hinwegsieht, daß die Elementarstoffe damals so freundschaftlich miteinander verkehrten, freiwillig sich zusammenthaten, während sie jetzt nicht einmal mehr zusammengezwungen werden können, ohne schon vorhandene Organismen, und daß sie so geschcidt und zweckmäßig Alles anordneten — obwohl sie zuletzt bei der Bildung des Menschen einen bedeutenden Fehler begingen, wie wir sahen; — wenn, sag' ich, die Exegeten unserer Schöpfungsgeschichte auch darüber hinwegsehen, so wird doch zuverlässig sogleich Einer mit der Frage da seyn: „Wie entstanden denn also die Thiere, alt oder jung? gleich ganz ausgewachsen, fix und fertig, oder im embryonalen Zustande, in allmähliger Entwicklung? Wenn in letzterer Weise, wie konnten sie sich selbst erhalten bis sie im Stande waren, sich selbst die angemessene Nahrung zu verschaffen, und sich selbst zu schützen? Wenn sie aber gleich fix und fertig, vollkommen ausgewachsen waren, wie war das möglich, wie stimmt das mit dem Gang der Natur überein; ist da nicht allen Gesetzen der Natur Hohn gesprochen?" Ich nun wäre diesen Fragen gegenüber allerdings in Verlegenheit und könnte nichts thun als einfach erwiedern: „Ihr Besten, nicht mich müßt Ihr hierüber befragen, ich meines armen Theiles bin nur der Referent in dieser Sache, Ihr müßt Euch an Hrn. C. Vogt wenden, der ist der Prophet und Offenbarer von All' dem, was ich

geschrieben; er wird Euch befriedigende Antwort über Eure Zweifel geben, denn gewiß weiß er auch das genau, um was Ihr jetzt fragt, wie er alles Uebrige ganz bestimmt weiß. Ich vermuthe übrigens, es sey hiebei doch irgend ein Wunder geschehen und C. Vogt will das jetzt nur noch nicht offenbaren; entweder verschämter Weise, weil mit dieser ungläubigen Welt Nichts anzufangen ist in dieser Beziehung ohne verspottet zu werden; oder aus Klugheit, weil seine Gläubigen jetzt noch nicht stark genug im Glauben, und dieser Offenbarung noch nicht fähig sind.“ Noch manches Andere wird man vielleicht einwenden, z. B. wie denn die Elementarstoffe mit ihren chemischen und physikalischen Kräften etwas versehen konnten, — wodurch unseliger Weise das Menschenbewußtseyn entstand, — da sie doch in ihrem Wirken dem Gesetze der Naturnothwendigkeit unterworfen sind? Doch ich lasse mich darauf nicht ein; zufrieden das Meinige in Betreff der materialistischen Schöpfungsgeschichte gethan zu haben.

Doch es ist Zeit, daß wir jetzt zur weiteren Erörterung über die Lebenskraft zurückkehren. So sehr auch viele Naturforscher sich dagegen sträuben, sie anzuerkennen, es bleibt dennoch nichts Anderes übrig, als entweder sie anzuerkennen wie die physikalische und chemische Kraft, oder auf alles vernünftige Denken in Betreff der Organismen zu verzichten. Was man dafür an die Stelle setzt, um die Einheit und Ordnung und Zweckthätigkeit des Organismus zu erklären, „Idee“, „Organisationsplan“, „Summe von Bedingungen“, „organische Moleküle“ führt bei genauerer Betrachtung immer wieder auf sie zurück, ist nur ein anderer Name für dieselbe Sache. Ich habe dieß an einem andern Orte*) gezeigt dem Physiologen Valentin gegenüber, der

*) Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen. 1854 S. 105 ff. In

an die Stelle der verpönnten Lebenskraft, einen unendlich weisen Organisationsplan setzen zu müssen glaubte. Ein solcher Plan, soll er zu etwas dienen, muß entweder von einem denkenden und wollenden Wesen durchgesetzt und ausgeführt werden, wie das bei den künstlerischen Werken der Menschen der Fall ist, oder er muß in sich selbst die Macht der Ausführung tragen, muß sich selbst auswirken, ausgestalten können; damit zeigt er sich als wirksamen kraftbethätigenden Organisationsplan, und das ist wieder nichts anders als was wir Lebenskraft- oder Princip nennen. Dasselbe gilt von „Idee". Soll eine Idee wirklich sich ausgestalten, in den materiellen Stoffen sich Form und Ausdruck geben, so muß sie wirksam seyn, muß als eine Kraft sich bewähren; eine Kraft, welcher die Stoffe nur als Träger dienen, als ein, so zu sagen, historisches Traditionsmittel, in welchem sie sich forterhält und immer neu sich bethätigt bei jeder neuen Generation. Auf das Nämliche kommt man auch bei schärferer Betrachtung der „Summe von Bedingungen", die als Ursache der verschiedenen Organismen angenommen wird statt der Lebenskraft, wenn damit überhaupt etwas gesagt, und nicht blos der Ungedanke des „Zusammengewürfeltseyns" darunter versteckt werden will.

Aber man braucht keine sog. Lebenskraft, pflegt man einzuwenden, um die Lebenserscheinungen zu erklären; diese lassen sich ja einfach als physikalische und chemische Wirkungen nachweisen, und wo dieß nicht geschehen kann, da vermag uns auch die Annahme einer Lebenskraft keine Aufklärung zu geben, denn diese selber ist ja nur ein unbekanntes Etwas; erklärt also Nichts.

---

der neuesten (4.) Auflage seines Grundrisses der Physiologie des Menschen (1855), hat Valentin die betreffende, von mir in Anspruch genommene Stelle weggelassen und polemisirt dafür ohne weitere Begründung gegen die Annahme einer Lebenskraft.

Dagegen ist zu sagen: wenn auch in den Organismen die physikalischen und chemischen Gesetze walten, so ist das doch kein Grund das Walten eines organischen oder morphologischen Princips in denselben zu läugnen; dieses kann ja ganz wohl neben jenen wirken und die physikalischen und chemischen Kräfte bestimmen und modificiren. Oder will man vielleicht gar das Daseyn des Chemikers zuletzt läugnen und nur mehr sein Laboratorium und die materiellen Stoffe gelten lassen, weil doch bei seinen Experimenten Alles nach physikalischen und chemischen Gesetzen geschieht? Zudem ist es gar nicht richtig, daß sich in den Organismen Alles als chemische und physikalische Wirkung nachweisen läßt. Die Bildung und Erhaltung der Organe und organischen Substanzen schon läßt sich nicht auf diese Weise erklären; noch weniger die Spuren seelischer Thätigkeiten bei den Thieren. „Es ist sicher, sagt Liebig, daß eine Menge Wirkungen, die wir in lebendigen Körpern wahrnehmen, durch chemisch-physikalische Ursachen bedingt werden, aber man geht viel zu weit, hieraus schliessen zu wollen, daß alle im Organismus thätigen Kräfte identisch sind mit denen, welche die todte Materie regieren. Es ist leicht darzuthun, daß die Anhänger dieser Ansicht die erste und einfachste Regel der physikalisch-chemischen Methode nicht im Auge haben, welche vorschreibt, zu beweisen, daß eine Wirkung, die man einer Ursache zuschreibt, dieser Ursache auch wirklich angehört.“*) So lange uns die Läugner der Lebenskraft nicht darthun und beweisen können, daß und wie z. B. die Treue des Hundes (vom Menschen und seinen geistigen Thätigkeiten sehen wir hier noch ganz ab) blos eine physikalische oder chemische Thätigkeit ist, und ebenso die Ueberlegung, das Urtheil, der Wander-

*) Chemische Briefe 3. Auflage. Heidelberg 1851 S. 328—329.

trieb und Aehnliches, das wir an manchen Thieren wahrnehmen, nichts weiter sey, als physikalisch-chemische Wirksamkeit, — so lange hat man keinen hinreichenden Grund die Lebenskraft schlechterdings in Abrede zu stellen. Will man durchaus die organischen Kräfte und Wirkungen läugnen, dann höre man endlich auch auf, von Leben und Tod und von einem Unterschied zwischen beiden zu reden. Das Daseyn, die Thatsache des Lebens, dächte ich, müßte doch genugsam das Daseyn, die Thatsache einer besonderen Ursache dieses Lebens bezeugen, der Lebenskraft also, die von der chemischen Kraft doch wohl so verschieden ist, wie diese von der physikalischen, und die so lange als daseyende anerkannt werden muß, als das Gegentheil nicht klar und evident dargethan ist. Was ist denn der Tod, worin besteht denn sein Unterschied vom Leben? Kleinigkeit sagt Hr. Vogt; der Tod ist nichts anders, als dieß, daß die ternären und quaternären Verbindungen d. h. die organischen Bildungen übergehen in binäre d. h. anorganische Verbindungen. Ein vortrefflicher Aufschluß über das Wesen des Todes, und genügend gewiß für den, der sich gedankenlos mit Worten speisen läßt! Wir aber möchten ein Kleines noch wissen. Warum gehen denn auf einmal die quaternären und ternären Verbindungen über in binäre? Jede Wirkung muß doch, wie man wenigstens zu sagen pflegt, seine genügende Ursache haben; welches ist denn die Ursache jenes Ueberganges? Kaum ist der Organismus das, was man todt nennt, so fängt Alles in ihm an sich aufzulösen und auseinander zu fahren, was zuvor zusammengehalten wurde und zusammenwirkte. Warum denn auf einmal? Es sind ja dieselben Stoffe noch da, sie brauchen nicht erst wieder „zusammengewürfelt“ zu werden, warum fangen sie nicht wieder zu leben an? Das Leben ist Eigenschaft des Stoffes, sagt man, sonst nichts. Wohlan, warum haben da die Stoffe diese Eigen-

schaft des Lebens oder gar des Bewußtseyns auf Einmal verloren? Es muß denn doch mit dieser Eigenschaft eine ganz andere Bewandtniß haben, als mit den physikalischen und chemischen Eigenschaften oder Kräften, denn die verlieren sie nie! Und was hinderte denn zuvor diese Elemente, die den Organismus gebildet haben, auseinander zu fahren und ihren chemischen Verwandtschaftsgelüsten zu folgen, und was hielt sie im Organismus so gebunden, daß sie diesen Gelüsten nicht folgten, sondern, wenigstens theilweise, andern Gesetzen gehorsam waren, als denen, die sie befolgen, wenn sie, so zu sagen, sich selbst überlassen sind, und ihre eigenen Wege gehen? Es muß denn doch im Tode eine Macht oder Kraft schwinden oder erlöschen, die bisher wirksam war, und die Elemente gewißermassen band und ihre Thätigkeit beherrschte und zum Zusammenwirken bestimmte je nach der Eigenthümlichkeit des Organismus. Es müßte denn seyn, daß auch der Tod auf dieselbe Weise erfolgte, wie nach der oben gegebenen Schöpfungsgeschichte des Materialismus die Bildung der thierischen Organismen statt fand; so daß der Tod deßwegen einträte, weil und wenn den Elementarstoffen es nicht mehr gefällt oder beliebt beieinander zu bleiben, wenn sie in Streit gerathen und sich zerschlagen, wenn der Friede unter ihnen nicht länger bestehen kann und sie sich darum Lebewohl sagen!

„Aber die Lebenskraft, sagt man, ist ja selber ein unbekanntes x, wie kann man denn sie annehmen wollen zur Erklärung des Lebens, ist denn damit Etwas gewonnen?“ Darf man das schlechterdings nicht als daseyend und thatsächlich annehmen, was man noch nicht dem Wesen nach vollkommen kennt, dann höre man nur auch auf von chemischen Kräften oder selbst von physikalischen zu reden; denn auch diese sind ihrem Wesen nach noch unbekannt, noch ein Räthsel. Diese aber läugnet man deßwegen

nicht, sondern anerkennt sie als thatsächlich, weil wir die Wirkungen wahrnehmen, — und macht sie eben deshalb zum Gegenstand der Erforschung. Das gilt auch von der Lebenskraft. Wir nehmen Wirkungen wahr, die wir aus anderen Kräften, als Ursachen, nicht erklären können, wir nehmen darum eine adäquate Ursache an, und nennen sie Lebenskraft, weil wir das Leben als Wirkung wahrnehmen. Wir glauben damit keineswegs das Leben schon erklärt zu haben, daß wir eine Lebenskraft annehmen und festhalten; sondern wir wahren uns damit nur vorläufig die Möglichkeit der Lebenserklärung; wir betrachten die Lebenskraft selbst als eine Thatsache, welche nicht von vorneherein geläugnet, sondern selbst auch zum Gegenstand fernerer Forschung gemacht werden soll, wie die andern Kräfte der Natur.

Aber was ist denn die Lebenskraft, läßt sich denn etwas darunter denken oder auch nur annäherungsweise etwas darüber sagen? Wie bemerkt, ist es allerdings schwer zu sagen, was sie sey, wie das bei jeder Kraft der Fall ist. Daß die Materie ihr Substrat, ihr Träger und daß die verschiedenen Organismen in ihrer Bildung, ihrem Bestehen und ihrer Wirksamkeit, Wirkungen dieser Kraft sind, läßt sich behaupten, denn das ist thatsächlich. Aber worin besteht ihr Seyn und Wesen; ist sie ein materielles Atom, oder eine geistige Substanz, oder irgend etwas Anderes? Weder ein eigenthümliches materielles Atom ist die Lebenskraft und braucht sie zu seyn, noch eine geistige Substanz (da wir hier vom Menschen nicht reden). Man kann sie immerhin bezeichnen als die einer bestimmten Combination von Elementarstoffen innewohnende eigenthümliche Energie; wobei zu bemerken, daß diese bestimmte Combination der Elemente selbst hinwiederum bedingt und bestimmt ist von dieser Energie. Sie ist keine Substanz, sondern ein Verhältniß und zwar ein wirksames, produc-

tives; ein Verhältniß aber, das nicht die Elementarstoffe mit ihren chemischen und physikalischen Kräften hervorbringen können, sondern das ihnen angethan ist, das als Macht in ihnen vorhanden ist und sich fortsetzt je in seiner Art oder Eigenthümlichkeit in den verschiedenen Arten und Individuen der organischen Geschöpfe; so daß, wie J. Müller sagt, „die einfache, aus körnigem, formlosen Stoff bestehende Keimscheibe als das potentielle Ganze des spätern Thieres betrachtet werden muß, begabt mit der wesentlichen und specifischen Kraft des spätern Thieres.“ Wie nämlich die materiellen einfachen Stoffe verschieden sind und nicht auseinander hervor- und ineinander übergehen können, so viel wir wissen, so sind auch je nach der Art und Eigenthümlichkeit der verschiedenen Organismen die Lebensprincipe derselben verschieden, und gehen, so viel wir wissen und erfahren keineswegs auseinander hervor und ineinander über, wie die Naturphilosophie sich es construirt hat; obwohl allerdings sich in diesem Gebiet die Natur etwas freier bewegt, und dem normalen Verlaufe derselben durch Zufall und Künstelei Manches abgerungen werden kann. Die verschiedenen Lebensprincipe- oder Kräfte sind also nicht von der Natur selbst hervorgebracht d. h. von der bloßen Materie mit ihren physikalischen und chemischen Kräften, sondern müssen entweder uranfänglich mit der Materie zugleich entstanden, oder später in sie hineingeschaffen seyn. Und sie erhalten sich nun in der Materie und durch sie fort von Generation zu Generation, man kann sagen, als die eigentlich historischen Mächte im Gebiete der bewußtlosen Natur, und können wohl willkührlich oder zufällig zerstört, aber nicht willkührlich wieder hervorgebracht werden. Dabei stelle ich keineswegs in Abrede, daß chemische und physikalische Forschungen von der höchsten Wichtigkeit sind für die klarere Erkenntniß und nähere Bestimmung des-

sen, was die Lebenskraft eigentlich sey und was sie zu leisten habe.

Nach dieser Erörterung läßt sich in Kürze das würdigen, was Vogt in seiner Erwiderung auf meine Artikel noch ferners auf diesen Gegenstand Bezügliches vorbringt. „Indem Herr F. sagt, bemerkt er, „wir denken uns die Seele als etwas Lebendiges, das in verschiedener Weise wirken und sich bethätigen kann im Leibe, wie etwa das Licht leuchtet und erwärmt, ausdehnt und zur Entwicklung bringt," breitet er einen mystischen Nebel um seinen Gedanken her, der nur die innere Leere desselben verbergen soll. Denn er vergißt dabei, daß das, was man Leben nennt, aus einer Menge von Wechselwirkungen zusammengesetzt ist, die nur aus einer Verschiedenheit der Organe und der Zusammensetzung hervorgehen können, und daß man eben einer einfachen Substanz, wie die Seelensubstanz ja seyn soll, gar kein Leben zuschreiben kann, weil eben eine solche Verschiedenheit in ihr nicht existirt." — Da haben wir wieder das alte Gerede. Ob trotz der Menge der Wechselwirkungen, in denen das leibliche Leben sich vollzieht, und trotz der Verschiedenheit der Organe und ihrer Zusammensetzung nicht doch eine einheitliche Kraft thätig seyn könne, ja müsse, damit aus solcher Vielheit und Verschiedenheit eine Einheit werde, das kümmert natürlich Hrn. Vogt nicht, das untersucht er nicht weiter, sondern er ist zufrieden, hartnäckig bei dem stehen zu bleiben, was er sich einmal eingebildet hat. Wir haben schon früher nachgewiesen, daß trotz der chemischen und physikalischen Kräfte und Wirkungen im Organismus auch eine Lebenskraft noch thätig seyn kann, ja seyn muß, wenn das zu Stande kommen soll, was man organisch nennt. Tausendmal wirken chemische und physikalische Kräfte im Dienste einer höheren Kraft, nach einem bestimmten Plane, um einen bestimmten Zweck

zu erreichen. Der menschliche Wille und Gedanke nämlich nimmt sie in Dienst und läßt sie harmonisch zusammen wirken oder bietet sie auch wohl gegen einander auf. Da sehen wir also gleich, daß noch eine dritte Kraft wirksam seyn und Einfluß haben könne auf die Wirksamkeit der genannten Kräfte. Warum sollen wir denn Aehnliches nicht auch von einer Lebenskraft annehmen dürfen? Der Seelensubstanz, eben weil sie einfach ist, darf man kein Leben zuschreiben, weil das Leben eine Zusammensetzung ist, eine Summe oder Menge von Wechselwirkungen, — so lautet das Vogt'sche Dogma, das nicht mehr untersucht oder bezweifelt, sondern nur geglaubt werden darf, und darum auch jeder Widerlegung gegenüber nur einfach wiederholt und neu verkündet wird; wobei man zuletzt nicht mehr recht weiß, ob hiebei baare Hartnäckigkeit oder Stumpfsinn die Herrschaft führt. Welchen wissenschaftlichen Werth ein solches Verfahren hat, braucht man nicht erst zu sagen! Es wird nicht weiter darnach gefragt, wie diese Wechselwirkung, diese Verschiedenheit und Zusammensetzung der Organe des Leibes hergestellt und erhalten wird, und daher auch nicht beachtet, daß diese Ordnung und Harmonie des lebendigen Leibes mit seinen verschiedenen Bestandtheilen und Functionen so wenig ohne Plan oder Idee und ordnendes, wirksames Princip möglich sey, als ein Haufe von Menschen ohne ordnenden und leitenden Führer zu einem wohlgeordneten, in den einzelnen Theilen in einander greifenden Kriegsheer wird; — oder vielmehr noch weit weniger. Ein Einfaches, eine in sich einige Kraft soll nicht auf Vieles zugleich wirken und nicht Verschiedenes zugleich bewirken können! Das thut ja gleich das Licht, wie ich dort schon angeführt habe, was aber Hr. Vogt näher zu erörtern vorsichtig unterläßt, und sich dafür mit der Phrase von einem mystischen Nebel das Nachdenken ersparen und über die Schwierigkeit hin-

weghelfen will. Ein Einfaches soll nicht zugleich Vieles bewegen und zu Verschiedenen zugleich erregen können! Das thut ja oft ein Wort, ein Gedanke, eine Idee, die auf viele Geister zugleich wirkt, und sogar sehr verschieden auf sie wirken, und zur Thätigkeit und sogar zu verschiedener und selbst entgegengesetzter Thätigkeit sie erregen kann!

„Wenn er nun gar sagt, fährt Vogt nach dem Obigen fort, „das höhere Denken, die gründliche Forschung verlange, um die Frage über die Natur der Seele zu lösen, zurückzugehen auf den Ursprung des Organismus mit all' seinen Organen und Functionen, also den Ursprung des Ganzen zu erforschen — die Physiologie wolle aber das nicht — was man ihr auch nicht zumuthen könne, — sie wolle ihre Untersuchungen an diesem Punkte abbrechen; müsse aber auch, weil sie ihre Forschungen beschränke, ihr Urtheil beschränken und nicht über das absprechen, was über ihren Horizont gehe, — wenn Herr F. dies Alles sagt, so weiß ich wahrhaftig nicht, was man unter der Entwicklungsgeschichte verstehen soll, die doch einen wichtigen Theil der physiologischen Forschungen umfaßt. Existiren die Forschungen über Entstehung und Bildung des Ei's und des Keimes, über Zeugung und Embryobildung etwa nicht, daß sich Herr F. erdreistet, Solches zu behaupten?" — Ich muß hier vor Allem Hrn. Vogt sagen, wenn er es noch nicht weiß, daß Entwicklung und Entstehung oder Ursprung des Organismus nicht Ein und dasselbe ist. Doch, es bestehen ja die physiologischen Forschungen über Entstehung und Bildung des Ei's und Keimes, über Zeugung und Embryobildung;" hierüber kann ich ihm bemerken, daß mit all' dem mit Nichten der Ursprung des Organismus erforscht und erklärt wird. Nur die Vorbedingungen zur Entstehung von neuen Organismen werden erforscht und die Fortbildung der entstan-

denen, nicht aber das Entstehen selbst. Die Vorbedingungen aber erfüllen sich innerhalb schon bestehender Organismen, sind Lebensacte und Producte von diesen, den schon lebenden; die Entstehung derselben geschieht ebenfalls zumeist in ihnen oder durch sie, und in gleicher Weise verhält es sich auch mit der Fortbildung oder Entwicklung. Darum sagte ich, die Physiologie beschäftige sich als solche nicht eigentlich mit dem Ursprung der Organismen, sondern greife ihr Object heraus aus dem allgemeinen Lebensstrom, als ein schon lebendiges, und betrachte es nach seinen Bestandtheilen, Organen und Functionen. Ueber den Ursprung derselben ist durch all' das vorläufig nichts erkannt; denn wenn auch über Ei, Keim, Zeugung, Embryo die Untersuchung geführt wird, so sind das Alles Functionen und Producte des schon Lebendigen, wodurch das Leben sich *forterhält*, nicht aber erst entsteht, oder seinen Ursprung nimmt. Unter dem allgemeinen Strom des Lebens aber verstand ich, wie aus dem Zusammenhang erhellt, nichts anders als die Continuität der Fortpflanzung des Lebendigen durch Lebendiges je nach Art und Gattung. Herr Vogt findet nun aus diesem allgemeinen Lebensstrom, von dem die Rede war, etwas ganz Anders heraus als ich darunter verstanden — was freilich seinem Scharfsinn um so mehr Ehre macht. Aus diesem "allgemeinen Strom des Lebens" soll meiner Ansicht zufolge das specielle Lebenscentrum oder Lebensprincip" sich ableiten. Ich muß es wiederholen, daß ist mir selber neu, daß ich das behauptet habe, da ich jener Ansicht niemals beigepflichtet, sondern sie vielmehr bestritten habe, die dahin lautet, alle Organismen nach Gattung, Art und Individuen seyen nichts anders als Besonderungen des allgemeinen Lebensprincipes der Natur, als wären alle lebendigen Geschöpfe von der Mutter Natur oder Erde hervorgebracht in fortschreitender, selbstständiger

Lebensentwicklung, da mir immer geschienen hat, die gute Mutter-Erde könne so wenig etwas gebären, was sie nicht empfangen hat, als irgend eine andere Mutter Dergleichen vermag. So wenig scheint mir bis jetzt die naturphilosophische Ansicht gerechtfertigt, daß die verschiedenen Naturorganismen in allmähliger Entwicklung von der Natur hervorgebracht seyen, um in ihnen zu immer größerer Vollkommenheit oder gar zum Selbstbewußtseyn zu kommen, indem die unvollkommenen fortstrebten zu vollkommneren und allmählig in sie auch übergingen; so wenig scheint mir diese Ansicht gerechtfertigt, als die Meinung zu rechtfertigen wäre, daß die sog. einfachen Stoffe der Natur allmählig auseinander hervorgegangen und einer zum andern fortgebildet worden seh. So wenig, scheint mir, braucht in der Natur die eine Art von Organismen aus der andern hervorgegangen zu seyn, als die Räder einer Uhr auseinander hervorgegangen sind, obwohl sie alle aus demselben Stoff gearbeitet, alle nach einem bestimmten Plan gebildet werden und genau ineinander greifen in ihren Bewegungen. Habe übrigens durchaus nichts dagegen, wenn die Naturphilosophie oder Naturwissenschaft einmal den Beweis liefert für die Richtigkeit jener Ansicht.

V.

Nun kommt endlich Herr Vogt mit dem schweren Geschütz der Exactheit und der Thatsachen angerückt, mit dem wir es denn auch in diesem Abschnitte zu thun haben werden. Das Vogt'sche Geschoß lautet aber also:

„Zuletzt kommt dann Herr F., freilich mit verhüllenden Umwegen auf den Zwiespalt zurück, auf welchen immer und immer wieder hingezeigt werden muß und der die Grundlagen der exac-

ten Wissenschaften gegenüber den andern bildet, indem erstere nur die sinnlich nachweisbaren Thatsachen anerkennen und nur von diesen als einer festen Grundlage ausgehen, Letztere aber unbekannte und unnachweisbare Punkte construiren, von denen aus sie erst zur Thatsache gelangen wollen. Das „gewisse unerklärte Lebensprincip“ wird ebenso zuerst von Herrn F. als X., als unbekannte und definirbare Größe hingestellt und dann gesagt, weil dies Princip existire, existirten die Organe und Functionen.“ — Allerdings seltsame Dinge werden uns hier von den exacten Wissenschaften erzählt! „Sie erkennen nur sinnlich nachweisbare Thatsachen an!“ Im Ernst? Nun, dann dürfen in Zukunft die exacten Wissenschaften das Denken, Erinnern, Wollen und Aehnliches nicht mehr als Thatsachen anerkennen oder gelten lassen, sondern müssen das Alles läugnen, denn sinnlich nachweisbar ist das Alles nun einmal nicht. Aber es gibt sich doch kund, äussert sich durch das Sprechen und seinen Inhalt als daseyend, als thatsächlich! Wohl, aber sinnlich nachweisbar ist dabei nur das Sprechen oder das Schreiben, sonst Nichts; wenn davon auf denkende Thätigkeit geschlossen wird, so ist damit dieser Grundsatz der exacten Wissenschaft schon aufgegeben, denn es wird etwas anerkannt, was nicht mehr sinnlich nachweisbar, sondern nur erschlossen ist; die Gedanken, Willensstrebungen ꝛc. sind nun einmal nicht zu sehen, überhaupt nicht unmittelbar mit den Sinnen wahrnehmbar. Hr. Vogt wird also diesem seinem Grundsatze gemäß seine eigene Wissenschaft nur mehr als thatsächliche Sprecherei oder Schreiberei anerkennen dürfen, denn für ein Resultat des Denkens darf er sie nicht ausgeben, da das Denken nicht existirt für die exacte Wissenschaft, weil es nicht sinnlich nachweisbar ist. Die exacte Wissenschaft geht demnach sehr gründlich zu Werk, sie darf eigentlich sich selber nicht mehr anerkennen ihren Grund-

sätzen zufolge. Um nicht ganz mit dem Denken Schiffbruch zu leiden in diesem haltlosen Wasser der Exactheit, wirft zwar Hr. Vogt noch einen Nothanker aus, der aber nicht mehr recht eingreifen will; er fügt nämlich bei: „nur von diesen (sinnlich nachweisbaren Thatsachen) als einer festen Grundlage gehen sie aus.“ Also doch nur „ausgehen“! Aber wohin gehen sie denn, wenn sie davon ausgegangen sind? wieder nur zu sinnlich nachweisbaren Thatsachen, oder lassen sie auch das gelten, was durch Schlußfolgerung gewonnen wird? Das möchten wir gerne wissen; Hr. Vogt hat es leider verschmäht uns darüber bestimmter zu belehren, damit wir es recht genau und exact wüßten! Doch jetzt erfahren wir auch was die nicht exacten Wissenschaften thun; Vogt hat zwar unterlassen, uns ausdrücklich die zu nennen, die ihm nicht-exact sind, aus Allem aber, was er sagt, scheint hervorzugehen, daß ihm nur die Naturwissenschaft exact, alle andern aber nicht-exact sind. Diese nun „construiren unbekannte und unnachweisbare Punkte, von denen aus sie erst zur Thatsache gelangen wollen.“ Es müßte interessant seyn, dieß von Hrn. Vogt in Betreff der Geschichte, Jurisprudenz, Theologie, Cameralwissenschaft u. s. w. nachgewiesen zu sehen! Vielleicht ist aber nur die Philosophie die Unglückselige, die sich jenes unexacten Verfahrens schuldig macht! Da ich mir das Alles nicht recht enträthseln kann, so muß ich die Sache auf sich beruhen lassen, und mich zu dem wenden, was mich insbesondere angeht. Ich habe mir nämlich, wie Hr. Vogt versichert, das unexacte Verfahren zu Schulden kommen lassen, „zuerst das gewisse unerklärte Lebensprincip“ als X, als unbekannte und undefinirbare Größe hinzustellen und dann zu sagen, weil dies Princip existire, existirten die Organe und Functionen.“ Wo ich Solches gethan habe, weiß ich nun zwar nicht, Hr. Vogt aber wird es wohl wissen; er würde es sonst ja nicht behaupten, denn

alle Verdrehung und Sophisterei ist ihm ein Greuel! Was ich aber mit Wissen und Willen hier und bei sonstigen Gelegenheiten über das Lebensprincip behauptet habe, geschah stets nach dem Grundsatze der exacten Wissenschaft. Nämlich ich habe behauptet und thue es noch: Von der Thatsache des Lebens, des Organismus ausgehend, als einer festen Grundlage, müssen wir schließen auf eine Ursache des Lebens, oder der Vereinigung so verschiedener Elemente zu einem so harmonischen, lebendigen Ganzen; denn jede Wirkung muß eine Ursache haben, und diese Ursache nenne ich Lebensprincip oder Lebenskraft oder noch anders, da es zuletzt auf den Namen nicht ankommt. Das habe ich behauptet, und nichts Anderes, o edler Hasser aller Verdrehung und Sophisterei!

Weiter heißt es in der Vogt'schen Erwiderung — ich weiß nicht in welchem Zusammenhang es mit dem Vorhergehenden steht, will es aber doch den Lesern nicht vorenthalten, schon des großen Scharfsinns wegen nicht, der alsbald sich kund gibt — „So kommt er denn auch darauf zu sprechen, daß ich gesagt habe: „Weshalb jedes Gewebe seine specifische Function habe, würden wir niemals erklären können und auch das höhere Denken könne nicht über die Thatsache hinaus, daß es eben einmal so ist.“ — Was weiß denn Hr. Vogt zu erwidern auf das, was ich ihm hierüber entgegen gehalten habe? Es scheint — Nichts, darum fährt er jetzt gleich fort: „Hirnfunction und Muskelfunction wurden hier von mir einander verglichen. — Herr F. gibt sich die Mühe, die Verschiedenheit derselben zu beweisen. Die Muskelzusammenziehungen seyen ein physischer Vorgang ohne Inhalt; dem Gedanken liege zwar auch ein physischer Vorgang zu Grunde, aber er habe einen Inhalt und diesen müsse man auch in Betracht ziehen.“ Was weiß denn Hr. Vogt hierauf zu sagen? stellt er vielleicht in Abrede, daß der

Gedanke außer der Gehirnfunction noch einen Inhalt hat, oder prüft er diesen Inhalt und findet ihn als pur Materielles? Nichts davon. Aber etwas Anderes thut er, von der Hirnfunction schweigend, zieht er die Muskelfunction in Betracht und findet, daß auch sie außer der Bewegung noch einen weiteren Inhalt habe, wie die Hirnfunction! „Wenn, sagt er, die Muskelzusammenziehung gewisser Organe so regulirt wird, daß sie ein Vibriren der Luftsäule, einen Ton erzeugt, wenn sie diesen Ton zur Sprache artikulirt, so bekommt sie auch einen Inhalt als Sprache und ist und bleibt doch nichts weiter als physischer Vorgang.“ — Da haben wir es jetzt! Nun hilft es uns auch nichts mehr, daß wir uns auf den geistigen Inhalt der Hirnfunctionen berufen, dem Materialismus gegenüber! Wie wir aber auch nur so unvorsichtig seyn konnten, uns auf so Etwas zu berufen; hätte uns doch schon jede Thüre belehren sollen durch ihr Knarren beim Auf- und Zumachen, daß die Bewegung ja auch einen Inhalt habe! Jetzt leuchtet es uns fast ein, nachdem die Genialität des Hrn. Vogt auch hierüber Licht verbreitet hat. Nur ein paar Bedenken haben wir noch: Wenn die Muskelzusammenziehung ein Vibriren der Luftsäule, einen Ton erzeugt, so bekommt die erste Bewegung offenbar keinen Inhalt, sondern regt nur etwas Anderes zur Bewegung an, die wieder zunächst keinen andern Inhalt hat, als sich selber; wenn dann der Ton zur Sprache artikulirt wird, so ist das wieder nur Bewegung, weiter nichts. Drückt aber der Ton oder die Sprache einen bestimmten Gedanken als Inhalt aus, kommt dieser denn von der Muskelzusammenziehung, hat diese den Inhalt producirt? Doch wohl nicht, so lange Hr. Vogt nicht mit der Kehle oder gar mit den Armen und Füssen denken, Gedanken produciren kann! sondern der Gedanken-Inhalt der Sprache wird gegeben durch Gehirnfunction allein, wie Vogt meint, — durch den Geist

mittels Gehirnfunction, wie wir behaupten. Töne, Sprache ohne Gedankeninhalt aber sind weiter nichts als Bewegungen der Muskeln der Sprachorgane und der Luftsäule; und haben sonst keinen Inhalt als eben sich selbst. Und somit ist, scheint mir, auch dieser Vogt'sche Nebel zerstoben. Uebrigens, wie Geistiges dem Materiellen innewohnen könne, davon eben gibt die Sprache ein Beispiel und ein Zeugniß hiemit gegen Vogt.

Die Hauptsache kommt aber erst im Folgenden; denn da wird die Frage nach Seyn oder Nichtseyn eines substantiellen Menschengeistes exact entschieden von Hrn. Vogt. „Sodann, fährt er nämlich fort, wird die Physiologie als in einer „einseitigen, verkehrten, ebenso beschränkten als anmaßlichen Richtung" begriffen dargestellt, weil sie entschieden auf ihren Grundsätzen beharrt und diese freilich so eckig in die Welt hineinstellt, daß selbst Hr. F. den Kopf daran einrennt. Es sey physiologisch bornirter Trotz, zu sagen: „Wir behaupten, daß die Eigenschaft, welche mit einem materiellen Substrat in übereinstimmender Weise sich entwickelt und zurückbildet, und mit diesem Substrat leidet, auch mit demselben zu Grunde geht, daß also die geistigen Functionen, die mit dem Gehirn in übereinstimmender Weise sich entwickeln, leiden und zurückbilden, auch zu Grunde gehen müssen. Das werfe um, wer kann!""

„Hat Hr. F. dies umgeworfen? Hat er nur daran gerüttelt? Es ist auch mathematisch bornirter Trotz, zu sagen, Eins ist gleich Eins! und darauf zu beharren trotz aller Anmuthungen an die Mathematik, sie möchte sagen: Eins ist gleich Drei. Dieser Trotz liegt in jeder Thatsache, in jeder auf richtige Thatsachen gegründeten Schlußfolgerung — rien n'est obstiné comme un fait sagen unsere Nachbaren übern Rhein."

Also Thatsachen hat Hr. Vogt und auf richtige Thatsachen

gegründete Schlußfolgerungen, wodurch der unumstößliche Beweis geführt wird, daß es eine unsterbliche, substantielle Menschenseele nicht gebe, nicht geben könne, so gewiß nicht, als 2 mal 2 nicht mehr und nicht weniger ist als vier. Betrachten wir uns die Sache näher. Was ist hier die fragliche Thatsache und welches die nothwendige, sichere, berechtigte Schlußfolgerung daraus? „Mit der Gränze der sinnlichen Erfahrung, sagt Vogt, ist auch die Gränze des höheren Denkens gegeben; die Gränze der sinnlichen Erfahrung liegt aber darin, daß das Gehirn das Organ aller verschiedenen sogenannten Seelenfunctionen ist, daß diese Functionen an gewisse Theile und Orte des Gehirnes gebunden sind und nur von diesem Organe geübt, von keinem andern ersetzt werden können. Diese Wahrheit ist eine eben so thatsächlich unumstößliche, wie die, daß 2 mal 2 vier ist.“ *) Das also ist die Thatsache. Die Schlußfolgerung daraus ist: „Die geistigen Functionen, die mit dem Gehirn in übereinstimmender Weise sich entwickeln, leiden und sich zurückbilden, müssen auch mit dem Gehirn zu Grunde gehen.“ — Wenn wir auch zugeben wollen, daß es mit der genannten Thatsache seine Richtigkeit habe, nämlich, daß jede geistige Thätigkeit eine Hirnfunction fordere, durch sie bedingt sey — obwohl auch in dieser Beziehung weit mehr bloße Vermuthung, unsicheres Umhertappen, subjectives Gelüsten und Fiction der Beobachter sich geltend macht, als man glauben machen will, was aber auch nicht Wunder nehmen darf bei der Schwierigkeit der Beobachtung und der noch großen Unkenntniß in Betreff des Gehirnes, — wenn wir indeß die genannte Thatsache auch zugeben, ist damit die fragliche Schlußfolgerung als nothwendige, unumstößliche, vollkommen berechtigte erwiesen? Ist auch diese so gewiß, wie 2 mal 2 vier ist? Es

*) Köhlerglaube und Wissenschaft S. 107.

ist eine Schande für Einen, der ein exacter Forscher seyn will, dieß zu behaupten. Aus einer noch so wenig gekannten, noch so dunklen Thatsache, wie die genannte, kann kein unumstößlicher, berechtigter Schluß gezogen werden. Daß geistige Thätigkeit und Gehirnfunction sich entsprechen und bedingen, mag als Thatsache gelten, — sonst aber weiß man weiter auch nichts, weil das Gehirn und seine Functionen noch zu wenig erforscht und gekannt sind; und immerhin ist noch sehr wohl die Möglichkeit vorhanden, daß in den geistigen Thätigkeiten durch die Gehirnfunctionen eine Seelensubstanz sich bethätigt und manifestirt, wie wir dieß in früheren Artikeln schon dargethan haben. Jetzt aber will auf einmal dieser exacte Forscher, auf Grundlage einer selbst noch unerforschten Thatsache eine nothwendige, unumstößliche Schlußfolgerung ziehen! Daß aber das Gehirn mit seinen Functionen noch gar nicht näher gekannt, daß da Alles noch dunkel und ein Räthsel sey, das soll uns Hr. Vogt nun selber sagen und damit selbst gegen seine Uebereilung und Anmaßung Zeugniß ablegen. Gleich nach der oben angeführten Stelle fährt er fort: „Wir gestehen gerne zu, daß die Physiologie die speziellere Gliederung dieser Functionen in dem Gehirne noch nicht kennt, daß sie noch nicht mit Bestimmtheit weiß, an welchen Theil die einzelnen Functionen gebunden sind, daß sie noch nicht mit Gewißheit sagen kann, wenn sie diese oder jene Seelenfunction verändert sieht, welcher Theil des Gehirnes krankhaft ergriffen oder mangelhaft ausgebildet sey. Dieser Mangel der thatsächlichen Erkenntniß liegt einerseits in der noch äusserst unvollkommenen Kenntniß der feineren Structur des Gehirnes, anderntheils in der Unmöglichkeit des planmäßigen Experimentes. Aber auch hier ist das tiefere Eindringen in den anatomischen Bau stets von einem correspondirenden Fortschritte in der Erkenntniß der Lokalisation begleitet, und wenn

es heutzutage noch unmöglich ist, die Bahnen zu verfolgen, auf welchen die von einer Primitivfaser gefaßten Eindrücke bis zu dem Bewußtseyn fortgeleitet werden, so ist damit noch gar nicht gesagt, daß eine solche Erkenntniß auch fernerhin unmöglich sey.“*) — Nun denn, wenn die Unkenntniß in Betreff des Gehirnes noch so groß ist, so möge Hr. Vogt noch zurückhalten mit seinen sog. nothwendigen Schlußfolgerungen und erst das leisten in der Erforschung des Gehirnes, was er verspricht, und dann erst sprechen oder absprechen, wenn er als wahrer Naturforscher gelten, und nicht selbst den Grundsätzen exacter Forschung beständig Hohn sprechen will, die er mit so großem Geschrei verkündet. — An einem andern Orte sagt er: „Wir wissen noch gar nicht in welcher Weise die Nervenmaterie thätig ist — für unsere Beobachtungen ist das Agens, welches die ganze Maschine des Organismus durchdringt, alle seine Bewegungen regelt, alle seine Empfindungen sammelt, das offenbar in steter Bewegung und Circulation ist, die Ruhe und Stätigkeit selbst. Wir sehen keinerlei Art von Veränderung in den Nervenfasern, ob sie wirken, ob sie unthätig sind. Von unsern Kenntnissen über die Hirnstructur ist gar nicht zu reden — wir kennen äussere grobe Formen und selbst über die Elementarstructur wissen wir kaum etwas. Kein Anatom weiß zu sagen, wie und wo die Nervenfasern im Gehirne enden. Unsere Bemühungen kommen mir etwa vor, wie wenn man mit den Notizen, die man über die Geographie Central-Afrika's hat, eine Commission hingesetzt hätte, um die Flüsse, Bäche und Quellen den anliegenden Gutsbesitzern zuzuweisen, ihre Benutzung zu regeln, Streitigkeiten zu schlichten. So wissen wir auch im Körper

*) Köhlerglaube und Wissenschaft. S. 107—108.

etwa die Hauptströme, Nerven genannt, und ihre Richtung anzugeben, aber wie sie sich zusammensetzen, wo sie entspringen, welche Quellen sie aufnehmen — Tohu Wabohu!“ *) So schreibt Carl Vogt; dennoch aber, obwohl er vom Gehirn des Menschen so wenig zu kennen gesteht als von Central-Afrika, dennoch weiß er ganz gewiß, daß dieses ungekannte Gehirn so gewiß keiner unsterblichen Menschenseele zum Organ dienen könne, als ihm gewiß ist, daß 2 mal 2 vier ist. Auf natürliche Weise kann unter den genannten Umständen eine solche Gewißheit nimmermehr erlangt werden, Hr. Vogt muß auf übernatürlichem Wege zu dieser Erkenntniß über das ungekannte Gebiet des Gehirnes gekommen seyn! Mögen auch andere Forscher schon weiter in der Erkenntniß des menschlichen Gehirnes gekommen seyn, mag mehr schon in dieser Beziehung erkannt seyn, als hier von Vogt anerkannt oder zugestanden wird, so reicht zuverlässig auch das nicht von Ferne hin zum endgültigen Urtheil in dieser Sache, und jedenfalls hat Hr. Vogt, der dieses Geständniß ablegt, am allerwenigsten Ursache die bodenlose Schlußfolgerung zu machen, daß es dem menschlichen Gehirne und seinen Functionen gegenüber keine substantielle, unsterbliche Seele geben könne — und dabei von Exactheit und mathematischer Gewißheit zu schwatzen. — In einem noch neueren Werke spricht sich Hr. Vogt in ganz ähnlicher Weise aus: „Das Verhältniß der Hirntheile zu den Geistesfunctionen kann nie und nimmermehr auf anderem Wege ermittelt werden, als auf dem Wege der Beobachtung kranker Zustände und Verletzungen des Gehirnes; die Thätigkeit des organischen Nervensystems konnte ebenfalls bis jetzt größten Theils

*) Bilder aus dem Thierleben. Von Carl Vogt. Frankfurt 1852. S. 448.

nur auf demselben Wege, welcher der Medizin anvertraut ist, gefunden werden — von beiden wissen wir thatsächlich so viel als — Nichts!!“*) „Fragen wir nun nach den genauer begründeten Thatsachen, die uns über die Gewölbtheile des menschlichen Gehirnes und die specielleren Functionen ihrer einzelnen Theile beim Menschen Aufschluß geben sollen, so befinden wir uns um so mehr in großer Ungewißheit, als hier nicht einmal die spärliche Quelle des Versuches fließt, sondern man einzig auf diejenigen Versuche hingewiesen ist, welche uns durch Unglücksfälle oder Krankheiten entgegengeführt werden. Aus den langen Listen von Krankheitsgeschichten und Leichenbefunden, bei denen Entartungen des Gehirnes, Zerstörungen einzelner Theile desselben nachgewiesen wurden, läßt sich auch nicht eine sichere Schlußfolgerung ziehen. Selbst in Beziehung auf die Lähmungen, welche durch Blutergießungen im Gehirn, durch die sogenannten Schlagflüsse erzeugt werden, sind wir noch gänzlich im Unklaren. Nur so viel wissen wir, daß diese Lähmungen meistens auf der entgegengesetzten Seite auftreten, und daß sie jedesmal vorhanden sind, wenn der Hirnstamm von der Entartung oder dem Drucke betroffen wird. In Beziehung auf die geistigen Fähigkeiten, die dem Gehirn allein zustehen, wissen wir nichts, als was auch aus den Versuchen an Thieren hervorgeht: zunehmende Verdummung bei zunehmender Zerstörung. Die Abnahme bestimmter Fähigkeiten nach Verletzung oder Zerstörung bestimmter Hirntheile läßt sich nirgends mit Sicherheit nachweisen.“**) Trotz all' dem weiß Hr. Vogt so gewiß, daß es keine unsterbliche Seele gebe und geben könne, wie dieß, daß 2 mal 2 vier ist. Aus der

*) Physiologische Briefe. 2. Aufl. 1854. S. 252.

**) Physiologische Briefe. S. 309—310.

tiefen Nacht der Unkenntniß producirt er das hellste Licht der Erkenntniß. Wir Andern aber können, denke ich, an dem Gesagten genug haben, und einsehen, wie willkührlich und grundlos die Vogt'sche Schlußfolgerung sey, welche er aus der nur obenhin erkannten Thatsache zieht, daß geistige Thätigkeit und Gehirnfunction bei dem Menschen sich gegenseitig bedingen, und wie wenig die Physiologie berechtigt sey über das Daseyn einer substantiellen Menschenseele abzusprechen. Selbst wenn die Physiologie wirklich Befugniß hätte, allein über die Menschenseele zu entscheiden und über die geistigen Thätigkeiten nach ihren Forschungen zu urtheilen; sie könnte höchstens die Sache unentschieden lassen auf ihrem Standpunkte; denn so lange das menschliche Gehirn nicht vollkommen erforscht und so lange nicht das „Wie" der menschlichen Gedankenproduktion genau erkannt ist, so lange sind zum mindesten selbst für die Physiologie noch zwei Möglichkeiten vorhanden, daß es entweder eine vom Gehirn verschiedene Seele gebe, oder daß auch das Denken, überhaupt sog. geistige Thätigkeit, nur Gehirnfunction sey. Daher wäre auch in dem Falle, daß die Physiologie wirklich bei dieser Sache eine entscheidende Stimme hätte, noch immer der Glaube an eine substantielle, unsterbliche Menschenseele, der so lange und allgemein besteht, als es eine Menschheit gibt, vollkommen berechtigt, sich der Ungewißheit der Physiologie gegenüber geltend zu machen, denn er ist in possessione, und die Physiologie müßte bestimmte, unumstößliche Beweise für das Gegentheil aufzubringen im Stande seyn, sollte ihm sein Besitzstand mit Recht verlustig gehen.

Aber die physiologischen Thatsachen entscheiden hier nicht allein, können ihrer Natur nach nicht allein entscheiden, weil sich die Physiologie ihrer Aufgabe gemäß nicht mit dem Inhalt der geistigen Thätigkeiten der Menschheit beschäftigt, der nothwendig

erforscht werden muß, wenn die Frage über Seyn oder Nichtseyn der Menschenseele entschieden werden soll; davon wird indeß im folgenden Abschnitte noch insbesondere die Rede seyn. In diesem sollen nur noch ein paar andere Erörterungen eine Stelle finden.

Hr. Vogt hat früher schon und auch in dem Obigen wieder, wie es scheint, auf das christliche Dogma von der göttlichen Dreipersönlichkeit und Einheit des Wesens anspielen wollen, als auf das Uebermaß aller Gedankenwidrigkeit, Unexactheit und Unthatsächlichkeit. „So weit, heißt es früher, können nur diejenigen kommen, welche glauben können, „daß drei eins machen"; und oben: „Es ist auch mathematisch bornirter Trotz, zu sagen: Eins ist gleich Eins! und darauf zu beharren trotz aller Anmuthungen an die Mathematik, sie möchte sagen: Eins ist gleich Drei." — Ich erwidere Hrn. Vogt: Ja es ist in der That große Bornirtheit zu läugnen, daß drei eins machen, und wenn auch nicht die Mathematik sagen darf: Eins ist gleich drei, so muß es dennoch behauptet werden, um der Wahrheit und Thatsächlichkeit treu zu bleiben. Und ich will Hrn. Vogt nicht etwa auf das Gebiet der Metaphysik hinüberführen, um ihm das zu beweisen, sondern auf dem Gebiet will ich es thun, das für ihn allein existirt, auf dem der Physik, des Materiellen. Auf dem Gebiet der Physik nämlich gilt in der That, daß drei eins machen, und eins gleich drei sey. Es gilt nämlich dieser Satz, wo immer von etwas Reellem, Materiellem die Rede ist und nicht von bloßen Zahlen. „Eins", als, Zahl ist freilich nicht „drei", als Zahl; aber „Eines", Ein-Etwas, birgt immer die Dreiheit, in sich, wird durch sie constituirt als Einheit, in welcher zugleich nothwendiger Weise die Dreiheit fortbesteht. Betrachte man ein materielles Ding, sey es auch das kleinste Atom; es wird immer

insofern es materielle Substanz ist, durch drei Ausdehnungen bedingt seyn, durch drei Richtungen, Länge, Breite und Tiefe, oder wie man sie sonst nennen mag. Durch diese drei Richtungen oder Ausdehnungen ist ein materielles Etwas, sey es noch so klein, bedingt. Die eine Ausdehnung ist nicht das, was die andere ist, ist verschieden von den andern, und doch ist wiederum auch keine möglich ohne die beiden andern; wird eine weggenommen, dann mit ihr auch die beiden andern und es bleibt gar Nichts mehr übrig. Jedes materiell Reale also birgt, als Einheit betrachtet, die Dreiheit in sich, ist durch sie constituirt. Nur wo von Zahlen und vom Zählen die Rede ist, da gilt die mathematische formelle Wahrheit vollkommen, daß Eins nicht drei mache und drei nicht Eins seyn könne; nicht so aber, wenn das reale Seyn der Dinge bestimmt werden soll. Kann Hr. Vogt das widerlegen und Besseres dafür vorbringen, so soll es mir willkommen seyn, bis dahin halte ich das Bemerkte für das Richtige und kann darum auch in der fraglichen Lehre des Christenthums nicht die Denkwidrigkeit oder Widervernünftigkeit erblicken, wie der flache Rationalismus allerdings seit Lange schon behauptet. Zugleich kann Vogt daraus ersehen, daß auch bei der evidentesten Thatsache und Wahrheit, es noch immer sehr darauf ankommt, in welchem Sinne sie aufgefaßt und in welcher Beziehung sie geltend gemacht werden darf.

Dem habe ich noch einige allgemeine Bemerkungen beizufügen über „Thatsachen“ und „Exactheit“, auf welche die Naturwissenschaft so sehr pocht und um derentwillen sie so sehr geneigt ist, auf alle andern Wissenschaften mit Geringschätzung zu blicken, ja sich ausschließlich die Wissenschaft zu nennen. Betrachtet man das Gebahren vieler Naturforscher oder solcher, die es zu seyn wähnen, dann muß man gestehen, daß jetzt mit „Thatsachen“ und mit

„Exactheit“ ein ähnlicher Unfug getrieben wird, wie vordem von den Philosophen mit aprioriſchen Conſtructionen und mit „Denknothwendigkeit.“ Allenthalben wird mit „Thatſachen“ umhergeworfen und mit „Exactheit“ gebrüſtet, und Alles ſoll damit bekämpft und umgeſtoſſen werden. Zuletzt ſind die angeblichen Thatſachen gar keine ſolchen und die Exactheit wird eitel Dunſt. In der That iſt es nicht ſo leicht Thatſachen feſtzuſtellen und exacte Reſultate der Forſchung zu gewinnen. Herrſcht doch unter den Naturforſchern ſelbſt Streit genug gerade darüber, was Thatſache ſey und was nicht. Es kommen die Gegner angeritten auf Thatſachen wie auf hohen Roſſen beiderſeits; und nun beginnt der Kampf. Was habt Ihr für Eure Anſichten für Beweiſe? fragen die Einen. „Thatſachen“, antworten dieſe, „ſind unſere Beweiſe.“ „Was, Thatſachen? die ſind auf unſerer Seite; Eure Thatſachen ſind keine Thatſachen; unſere Thatſachen aber ſind Thatſachen.“ Und ſo geht der Streit fort, darüber was Thatſache ſey und was nicht. Ich ſage dieß nicht, um die Naturwiſſenſchaft darüber zu tadeln, daß ſolches geſchieht auf ihrem Gebiete, oder um deßhalb Geringſchätzung gegen ſie zu erwecken; denn ich weiß gar wohl, daß dieß nicht anders ſeyn kann und in jeder Wiſſenſchaft Aehnliches ſtattfindet. Aber dem übermüthigen Pochen auf Thatſachen, dem verſtandloſen Gebahren mit denſelben, kurz dem Mißbrauch iſt entgegen zu treten, nicht blos im Intereſſe der andern Wiſſenſchaften, ſondern der Naturwiſſenſchaft ſelbſt. Uebrigens aber erkennen wir die Bedeutung und das Gewicht der Thatſachen vollkommen an, ja behaupten ſelbſt, daß alle Wiſſenſchaft von Thatſachen ausgehen, auf ſolche ſich gründen muß. Und ich habe dieß ſelbſt in Bezug auf die Philoſophie, gegenüber bodenloſen aprioriſchen Conſtructionen und traditionellem Abſtractions-Plunder, in deſſen Handhabung man noch immer ſo gerne das Weſen der Philoſophie erblicken

will, an einem andern Orte geltend zu machen gesucht*). Aber mit dem bloßen Geschrei von Thatsachen ist noch nichts ausgerichtet, und das Denken ist damit nicht ersetzt oder erspart, da erst festzusetzen, was wirklich Thatsache ist, und dann — was noch mehr Schwierigkeit bietet — zu erforschen bleibt, wie sie zu verstehen sey und was aus ihr folge. Wir eignen uns in dieser Beziehung vollkommen Liebig's Wort an: „Wir schätzen die Thatsachen ihrer Unvergänglichkeit wegen, und weil sie den Boden für die Ideen abgeben; den eigentlichen Werth empfängt aber die Thatsache erst durch die Idee, die daraus entwickelt wird.“**)

Schon der Umstand, daß die Thatsachen auch bei der Naturwissenschaft sich nicht so ohne Weiteres von selbst geben und feststellen, sondern erst gefunden und geprüft werden müssen, und daß gar oft Etwas für unumstößliche Thatsache gilt, was sich später der Forschung als Täuschung erweist, — wie ja die vermeintliche Thatsache der Bewegung der Sonne ein eclatantes Beispiel ist, — schon dieß, sage ich, läßt uns die Exactheit der Naturwissenschaft in minder vortheilhaftem Licht und nicht mehr als Unfehlbarkeit erscheinen. Noch weniger ist solche Unfehlbarkeit den Naturforschern eigen, wenn es gilt die feststehenden Thatsachen zu erklären, die nothwendigen Schlußfolgerungen daraus zu ziehen. Gar sehr macht sich die subjective Willkühr, Vorurtheil, Rechthaberei auch bei der Naturwissenschaft geltend, wie es bei den übrigen zu geschehen pflegt, und die Exactheit wird dadurch eben nicht gefördert, sondern auch die naturwissenschaftliche Forschung wird trotz aller Thatsächlichkeit gar sehr vom Winde der Meinung hin und her bewegt,

---

*) „Zur Reform der Philosophie.“ Histor. polit. Blätter Jahrg. 1855, Bd. I. H. 10, 11 u. 12.

**) Chemische Briefe 3te Aufl. S. 58—59.

ja huldigt manchmal sogar bis zu einem gewissen Grade der Mode. Und wie ferner über der bloßen Abstraction und Construction a priori das klare, gesunde Denken oft untergeht, so geht dasselbe auch oft unter über dem Sammeln und Aufhäufen von Thatsachen. Wie in vorigen Zeiten die Theologen aus den feststehenden Dogmen des Christenthums ihre denknothwendigen Schlußfolgerungen zogen, gar sehr bereit, sich gegenseitig zu verketzern, wenn Einer die Denknothwendigkeit des Andern nicht als solche anerkennen wollte, und sehr geneigt waren, ihre denknothwendigen Schlußfolgerungen den Dogmen selbst gleichzustellen und Jeden zu verpflichten, bei Verlust seiner Seligkeit, an ihre theologische Denknothwendigkeit zu glauben, so treiben es jetzt häufig auch die Naturforscher mit ihren denknothwendigen Folgerungen aus gegebenen Thatsachen. Nirgends macht sich Beschränktheit, Dünkel und Anmaßung so breit, wie bei diesem Schlußfolgern; und wir sind damit an die Quelle gekommen, aus welcher jene Vogt'sche Behauptung geflossen ist: „Daß jeder Naturforscher bei folgerichtigem Denken zu solchen Schlüssen (daß die sog. Seelenthätigkeiten weiter Nichts als Functionen der Gehirnsubstanz sehen und daß die Gedanken in demselben Verhältniß etwa zum Gehirne stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren) kommen müsse, und diejenigen, die nicht zu gleichen Schlüssen kommen, blödsinnige, vernagelte Menschen seyen.“ *)

Auf jenes Gebahren der Theologen mit ihren denknothwendigen, zumeist theologisch-bornirten Schlußfolgerungen, die sie der Welt bei Verlust des Heils wie Glaubenssätze aufdringen wollten, folgte alsbald die Zeit der tiefsten Erniedrigung und Ohnmacht der Theologie. Aehnliches könnte wohl auch der Naturwissenschaft

*) Physiologische Briefe 2te Aufl. S. 325.

widerfahren; und leicht ist möglich, daß, gereizt und empört durch die Anmaßung und Bornirtheit einer Richtung derselben, welcher Hr. Vogt und seine Gesinnungsgenossen huldigen, die Welt, bedauernswerther Weise das Gute mit dem Schlechten vermengend und verwerfend, den Naturforschern zurufe: „Packt euch fort mit eurer Exactheit; nichts ist exact an euch und euerm Thun als euere Anmaßung!“

Hrn. Vogt aber, dem Pocher auf Thatsachen, will ich zum Schlusse noch an ein Wort von Liebig erinnern, das ihm zwar nicht, um mit dem Dichter zu reden, lächelnd um sein Herz sitzen wird, das ihm aber doch nützlich seyn kann, wenn er es beachten will. „Eine allzu große Schätzung von bloßen Thatsachen, sagt Liebig, ist übrigens häufig ein Merkzeichen eines Mangels an richtigen Ideen. Nicht der Reichthum, sondern die Ideen-Armuth umgibt sich mit einem Schwulst von Lappen oder trägt alte, zerrissene, fadenscheinige oder unpassende Kleider.“ *)

VI.

Nachdem Hr. Vogt in der eben gerühmten Weise exact dargethan, daß eine Menschenseele so gewiß nicht existire, als gewiß 2 mal 2 vier ist, fährt er getrost also fort: „Und damit fällt denn auch die letzte Diatribe, die der Verfasser mit großem Jubel über seinen Fund verkündet: der Glaube sey ja auch eine Gehirnfunction, so gut wie das physiologische Räsonniren — warum denn Ersteres Lug und Trug, Letzteres Wahrheit seyn solle? Darum, Hr. F., weil Letzteres sich auf Thatsachen, sinnlich wahrnehmbare Thatsachen, Ersteres auf Nichts sich stützt, und deßwegen müssen wir

*) Chemische Briefe 3te Aufl. S. 59.

auch, wenn wir nach naturwissenschaftlichen Grundsätzen verfahren, von welchem Sie augenscheinlich gar Nichts wissen, Letzterem mehr Gewicht geben, als Ersterem!« — Wir könnten Hrn. Vogt gleich hier wieder beim Wort nehmen und ihn fragen, wie oder womit er denn über die sinnlich wahrnehmbaren Thatsachen räsonnirt? Wieder mit sinnlich wahrnehmbaren Thatsachen, so daß eine sinnlich wahrnehmbare Thatsache über die andere räsonnirt, damit ja eine rechte Exactheit zu Stande kommt? Nicht doch, das anzunehmen wäre doch zu krasser Unsinn selbst für Hrn. Vogt. Er wird also doch wohl mit seinem Geiste — oder seinem Gehirne seiner Ansicht gemäß — darüber räsonniren und zwar den Denkgesetzen gemäß, d. h. wenigstens dem gemäß, was man bisher so genannt hat. Aber sind diese Denkgesetze sinnlich wahrnehmbare Thatsachen, auf die man sich verlassen kann, da doch das Räsonniren auch von ihnen abhängt und nicht von den Thatsachen allein über die gerade räsonnirt werden soll? Ich weiß nicht, ob Hr. Vogt die Denkgesetze schon gesehen, gerochen, geschmeckt, gefühlt hat, so daß er sich auf sie bei seinem Denken verlassen kann! Er faßt die Sache vielleicht ganz anders auf; die Denkgesetze hat er wohl noch nicht in der angegebenen, sinnlichen Weise wahrgenommen, — aber er braucht gar keine Denkgesetze zum Denken, sondern wie er keinen Geist, sondern lediglich das Gehirn braucht dazu, so bedarf er auch keiner Denkgesetze sondern nur einer normalen Organisation des Gehirnes, und diese hat er doch schon gesehen, sinnlich wahrgenommen. — Bei sich selber gewiß noch nicht, dem Räsonnirenden, um sie zuerst zu prüfen, ob sie normal sey oder nicht, und das schon macht die Sache bedenklich! Abgesehen davon aber ergibt sich noch eine andere Schwierigkeit. Die Organisation des Gehirnes wäre zwar sinnlich, und in so fern auch wahrnehmbar und zu prüfen, ob ihm zu trauen oder nicht! Allein diese Orga-

nisation des Gehirns ist noch nicht erforscht, noch nicht erkannt, wie uns Hr. Vogt selbst sehr bestimmt im Früheren bezeugt hat; sie ist also noch keine sinnlich wahrgenommene Thatsache, und doch soll ihr als dem einen Factor bei der Forschung vertraut werden! Was hilft es da, wenn der andere Factor derselben eine sinnlich wahrnehmbare Thatsache ist, da doch diese nicht selbst sich erforschen, über sich räsonniren kann, auf daß vollkommene Exactheit erzielt würde? Ich weiß nicht, wie Hr. Vogt aus diesem Abgrund von Schwierigkeiten kommen kann oder ob er so viel Consequenz üben mag, daß er ihn auch nur wahrnimmt und ihn zu überwinden sucht; jedenfalls wäre das Consequenteste und seinen Grundsätzen Gemäßeste, wenn er auf alles Denken und Räsonniren verzichtete, um blos Thatsache, blos Naturdaseyn zu bleiben; wenn er als bloßes Ding, als materielles Etwas verharrte, und damit gründlich alles Hypothetische, Unexacte ausschlösse.

Doch hören wir die weiteren Aufschlüsse, die wir noch in dieser Sache von Hrn. Vogt erhalten: „Denn gerade in der Naturwissenschaft, fährt er nach dem oben Angeführten fort, gilt die thatsächliche Wahrheit, die der Einzelne verkündet, mehr als der Irrthum von Millionen.“ — Also in der Naturwissenschaft gilt das, in den übrigen Wissenschaften vielleicht nicht? Hat eine der übrigen Wissenschaften vielleicht schon als Grundsatz aufgestellt, der Irrthum soll gelten, wenn nur Millionen ihn bekennen, die Wahrheit aber nicht, wenn nur ein Einzelner oder nur Wenige sie verkünden? Hat es sich in meinem Artikel, auf den sich das bezieht, überhaupt darum gehandelt, dem Irrthum der thatsächlichen Wahrheit gegenüber das Wort zu reden, und nicht vielmehr darum, daß nach Vogt'schen Grundsätzen man von Irrthum und Wahrheit mit Recht nicht mehr reden könne, daß diesen Grundsätzen gemäß der Irrthum der Millionen, wenn er auch wirklich ein sol-

cher ist, nicht mehr als Irrthum bezeichnet werden dürfe, sondern als millionenfache Gehirnfunction und damit als millionenfache Thatsache volles Recht haben müsse, so gut und noch mehr als die Gehirnfunction des Einzelnen oder Weniger, auch wenn diese das Wahre denken und aussprechen; da nach Vogt'schen Grundsätzen es überhaupt kein Kriterium der Wahrheit mehr geben könne als die thatsächliche Gehirnfunction? Das war es, um was es sich gehandelt hat, darauf hätte Vogt eingehen sollen, um seine Grundsätze und seine Erkenntnißtheorie näher darzustellen und zu rechtfertigen; statt dessen bringt er eine sinnlose Phrase daher, und redet, als ob nur die Naturwissenschaft den Irrthum abweise und die Wahrheit annehme, die andern Wissenschaften aber nicht. Und das soll man dann nicht ein Geschwätz in den Tag hinein nennen!

„Und um auch hier, schreibt er weiter, auf die von Ihnen angezogene Geschichte von der Bewegung der Erde und der Sonne einzugehen: Ist es die Reflexion a priori, welche den tausendjährigen, durch ungenaue, unrichtige, falsche Beobachtungen erzeugten Irrwahn der Sonnenbewegung und des Erdstillstandes zerstörte, oder ist es die aus genauen Beobachtungen, aus Thatsachen abgeleitete Schlußfolgerung? Wer errang den Sieg, das isolirte, eine Ausnahme machende Gehirn des Copernikus, oder die Billionen und aber Billionen menschlicher Gehirne, die das Gegentheil gedacht hatten und die nach Ihnen eine constante Naturerscheinung darstellen sollten? Die Thatsache war es, die genaue, von etwaigen Fehlern gereinigte und mit gleichartigen Beobachtungen coordinirte Beobachtung und die darauf gegründete logische Schlußfolgerung.“ — Daß dieß eine Phraselei ist, die an's Naive gränzt, wird man nach dem oben Bemerkten leicht zu erkennen vermögen; darum werden wenige Worte zur Wür-

digung genügen. Daß ich jemals behauptet hätte, die Naturwissenschaft müsse sich der Reflexion a priori befleißen, statt der Beobachtung und Schlußfolgerung aus Thatsachen, wüßte ich nicht, darum ist mir auch nicht klar, zu welchem Zweck Hr. Vogt hier davon redet, als müßte er sich gegen solche Zumuthung verwahren. Und nun gar erst das eine Ausnahme machende Gehirn des Copernikus! Ich hatte behauptet, nach Vogt'scher Auffassung des Menschen, dergemäß alle geistigen Thätigkeiten nur Gehirnfunctionen, d. h. physikalische und chemische Wirkungen seyen, die nach den Gesetzen der Naturnothwendigkeit vor sich gehen, — nach dieser Auffassung des Menschen hätte man gar keinen Grund mehr, der Gehirnfunction, d. h. dem Denken und Behaupten des einen Menschen mehr Gewicht beizulegen als dem des andern, und die größte Summe solcher Naturvorgänge oder Gehirnfunctionen, welchen Inhalts sie auch wären, müßte als constanteste Thatsache auch am meisten wiegen; allgemeiner Glaube der Menschheit daher dieser exacten Forschung als constante Naturerscheinung und Thatsächlichkeit vom größten Gewicht seyn, gegenüber den Gehirnfunctionen und Behauptungen Einzelner. Das würde sich nach Vogtschen Grundsätzen nothwendig ergeben, — nicht nach meinen, wie jetzt dieser beste Freund aller Unverdrehung behauptet. Und nun versichert er, des Copernikus eine Ausnahme machende Gehirn habe doch den Sieg errungen den menschlichen Gehirnen vieler Billionen und aber Billionen gegenüber, und meint, das sey ein Beweis, nicht blos daß Beobachtung des Thatsächlichen nothwendig sey bei der Naturforschung, sondern auch daß die geistige Thätigkeit nur Gehirnfunction, nur physikalischer oder chemischer Vorgang sey! Oder soll dieß Letztere damit nicht bewiesen seyn, sondern nur das Erstere? Aber nicht um dieses handelt es sich ja hier, sondern um jenes; soll vielleicht der eigentliche Fragepunkt

hier durch etwas Anderes verdeckt werden? Ich bin in der That nicht so gutmüthig, das so gelten zu lassen, sondern muß den Fragepunkt festhalten. Ich behaupte also: wenn die geistige Thätigkeit nichts ist als Gehirnfunction, nichts als ein den Gesetzen der Nothwendigkeit unterworfener physikalischer oder chemischer Naturvorgang, dann haben wir — nach Vogt'schen Grundsätzen — gar keinen Grund mehr die Gehirnfunctionen und Behauptungen des Copernikus mehr gelten zu lassen, als die Gehirnfunctionen der vielen Billionen von Menschen, weil dieses ein allgemeiner Naturvorgang und constante Thatsache ist, jenes nur wie eine Ausnahme erscheint, und Copernikus hatte kein Recht Anerkennung für seine Gehirnfunctionen zu fordern. Daß es aber nicht so ist, da Copernikus Recht hatte mit seiner geistigen Thätigkeit allen übrigen Menschen gegenüber, das ist eben ein Beweis, daß die geistige Thätigkeit nicht als bloßer Naturvorgang, nicht als eine den Nothwendigkeits-Gesetzen unterworfene physikalisch-chemische Wirksamkeit des Gehirnes gelten darf, sondern daß die geistige Thätigkeit von noch etwas Anderem getragen und vollzogen werde, als von der materiellen Substanz des Gehirnes; vom freithätigen, des Irrthums wie der Wahrheit in seiner Thätigkeit fähigem Menschengeiste, der nicht aus Natursubstanz mit ihren Nothwendigkeits-Gesetzen besteht.

Ich will auch das dem Leser nicht vorenthalten, was Hr. Vogt noch beifügt, es wäre auch Schade dafür! „Auch hier können Sie sich wundern, warum die Natur einen Täuschungsapparat schaffte, der Jahrtausende hindurch die Menschheit im Irrthume ließ — auch hier können Sie die Natur anthropomorphosiren, als spotte sie ihrer selbst und setze sich die Schellenkappe auf. Sie schaffen dadurch die Natur höchstens nach ihrem eigenen Bilde um." — Ohne Zweifel wird namentlich der letzte Satz den

Bewunderern des Herrn Vogt höchst geistreich und schlagend erscheinen, während freilich Andere, die noch nicht so weit fortgeschritten sind, daran nichts anderes erblicken werden, als ein ganz gemeines, läppisches Umkehren der Sache, wie es sonst nur bei Knaben vorzukommen pflegt! Einen Täuschungs-Apparat aber hat die Natur unbegreiflicher Weise — wenn man ihre Nothwendigkeitsgesetze bedenkt — im menschlichen Gehirne nur dann geschaffen, wenn die Vogt'sche Ansicht richtig ist; nach meiner Ansicht aber nicht, weil ihr gemäß bei der geistigen Thätigkeit nicht blos die Naturnothwendigkeit waltet, nicht blos das materielle Gehirn functionirt.

Doch gehen wir endlich zur Hauptsache über. In Bezug auf das, was über das Daseyn der Sonne und ihr Verhältniß zur Erde von mir bemerkt wurde am Schlusse des fünften Artikels, sagt Hr. Vogt: „Aus dieser gänzlichen Verkennung des Werthes der Thatsache kann denn auch nur jenes schiefe Räsonnement hervorgehen, womit Hr. F. sagt: „Daß es eine Sonne gebe, haben die Völker, haben die Menschen mit gesunden Sinnen nie bezweifelt, und darin haben sie sich auch nicht geirrt, und eben so wenig in der Annahme, daß Sonne und Erde in innigster Beziehung zu einander stehen; nur in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen beiden haben sie sich geirrt. So kann es auch in Bezug auf den allgemeinen Glauben an die Substantialität und Unsterblichkeit der Seele seyn. Ueber das „Wie" kann theilweiser oder allgemeiner Irrthum stattfinden, darum aber ist noch nicht nothwendig auch das daß ein Irrthum oder Wahn."" — Worin das Schiefe des Räsonnements bestehe, das natürlich braucht Hr. Vogt nicht weiter darzuthun, genug, daß er es einmal so findet! Doch wir wissen ja schon, Thatsache ist ihm eben nur das, was mit den Sinnen wahrgenommen wird, daran hält er

denn auch hier fest, obwohl sich gerade hier die eigenthümliche Schwierigkeit ergibt, daß die Sinneswahrnehmung, also das für Hrn. Vogt allein Entscheidende, die Täuschung, den Irrthum veranlaßt hat, und erst geistige Thätigkeit, Beobachtung und Nachdenken das Richtige fand. Das wird aber natürlich nicht weiter in Betracht gezogen, sondern endlich die große, entscheidende Forderung in Betreff der Seele an uns gestellt, und der schon früher von uns gerühmte geniale Grund angegeben, warum er nimmermehr die Existenz einer solchen zugeben könne.

„Gewiß, bemerkt er zur obigen Stelle, haben Menschen mit gesunden Sinnen noch nie an der Existenz der Sonne gezweifelt, denn diese Sinne überzeugten sie von der Realität ihrer Existenz — sie sahen ihr Licht, sie fühlten ihre Wärme. Man zeige uns diese Seele, man überzeuge unsere Sinne von ihrer Existenz, man mache, daß wir sie sehen, hören, riechen, schmecken oder fühlen können — einerlei — und wir werden diese Existenz anerkennen und dann das Verhältniß dieser Seele zum Körper untersuchen können. So lange dies nicht geschieht, fällt diese Seele in das Reich der Hypothesen, über die in allen Wissenschaften der Satz gilt, daß die Einführung einer Hypothese, die nicht nothwendig ist, die Nichts erklärt, Nichts anschaulicher macht, von vorne herein unstatthaft ist.“ — Jetzt wissen wir's also. Herr Vogt hat noch keine Seele unter's Mikroscop bringen können, ist noch über keine gestolpert, hat noch von keiner einen Faustschlag erhalten, also gibt es auch keine. Ich weiß nicht, ob Hr. Vogt neben den gewöhnlichen Sinnen auch eine Reflexionskraft, eine Potenz der Reflexion, so zu sagen einen Sinn des Räsonnement's wenigstens anerkennt, oder ob er behauptet, mit den Augen, mit der Nase, mit dem Gaumen, mit den Ohren u. s. w. werde auch gedacht und räsonnirt. Es scheint doch, daß er Ersteres annimmt, da

er doch wenigstens die Sinnesfunctionen von Gehirnfunctionen zu unterscheiden scheint und von sinnlich wahrnehmbaren Thatsachen spricht und von Schlußfolgerungen die darauf sich stützen, die also zwar Geltung und Berechtigung haben, aber doch nicht unmittelbar mit den Sinnen wahrgenommen werden. Nun denn, wenn es so ist, so wäre ja doch schon ein Anknüpfungspunkt gegeben zu einem Beweis für das Daseyn der Seele selbst nach extremen naturwissenschaftlichen Grundsätzen. Es fragt sich nämlich, ob es nicht sinnlich wahrnehmbare Thatsachen gibt, die als Wirkungen zurückweisen auf eine entsprechende Ursache, welche nicht mehr unmittelbar mit den Sinnen wahrgenommen, sondern nur im Räsonnement ergriffen und festgehalten werden kann. In der Naturwissenschaft selbst geschieht das oft, daß nur Wirkungen unmittelbar wahrgenommen werden, die Ursachen aber nicht; so die electrischen und magnetischen Kräfte, ja selbst manche einfache Stoffe werden nicht ganz unmittelbar, so zu sagen als blos seyende wahrgenommen, sondern erst aus ihren Wirkungen die sichtbar werden, erschlossen. Das wird man nun auch von den Thätigkeiten und Wirkungen, die man die geistigen nennt, wohl nicht geradezu verwerfen können; man wird von denselben auf eine entsprechende Ursache, als Thätiges schließen und dieselbe als wirkliche annehmen dürfen, auch wenn man sie nicht unmittelbar mit den Sinnen wahrnimmt. Würde man hier schlechterdings nur Sinneswahrnehmung gelten lassen, nur das als bestehend annehmen was mit den Sinnen wahrgenommen wird, so müßte der Mensch das Daseyn seiner eigenen Gedanken läugnen, in dem Augenblicke, wo er sie denkt. Die Gedanken nämlich, die rein innerlich bleiben, die nicht ausgesprochen, durch keine Zeichen, durch keine That kund gegeben werden, sie werden ja nicht gesehen, nicht gehört, nicht gerochen, nicht geschmeckt — und dennoch ist

ihrer der Mensch gewiß. Nun, diese Gedanken werden eben gefühlt, könnte man entgegnen. Gut, was versteht man aber hier unter Fühlen? Das was man gewöhnlich so nennt, im Unterschiede von Denken, wohl nicht. Also würde man Fühlen dann wohl im weiteren Sinne nehmen und auch das darunter befassen, was man sonst Denken, Bewußtwerden nennt; demnach würde man auch das Denken, das Bewußtseyn eine Sinneswahrnehmung nennen und demselben die Sicherheit und Geltung einer solchen auch zusprechen müssen. Wie nun aber, wenn gerade durch dieses innere Denken oder Gefühl der Mensch sich erführe als etwas vom blos Aeusseren, Materiellen Verschiedenes, wäre dann nicht der Unterschied des Denkenden im Menschen vom blos Materiellen auf eine Weise bezeugt, die auch der Materialismus als entscheidend müßte gelten lassen, — durch eine Art Sinneswahrnehmung nämlich? Entweder muß man dieß gestatten, oder zugeben, daß dem Denken, obwohl es keine Sinneswahrnehmung ist, doch Gewicht und Zeugnißkraft zukomme. So daß also entweder die Existenz der Seele durch eine Art Sinneswahrnehmung bezeugt ist, durch unmittelbares Gefühl oder Bewußtseyn, wie der Materialismus es fordert; — oder man dem Denken, dem Schlußfolgern selbst Beweiskraft zuerkennen muß.

Durch dieses Denken nun schließen wir, gestützt auf unleugbare Thatsachen, die sog. geistigen Thätigkeiten des Menschen, auf eine diesen Thätigkeiten oder Wirkungen entsprechende Ursache, da sich dieselben als blos materielle Wirkungen, als Produkte des materiellen Stoffes nicht begreifen lassen. Betrachten wir nun diese geistigen Functionen durch welche das geistige Reich in die Menschheit geschaffen ward, sich forterhält und fortbildet, so zeigt sich alsbald, daß schon für die Grundfunction, für das Denken und Bewußtseyn überhaupt, eine andere Ursache gesucht

werden müsse als die bloße Materie mit ihren physikalischen und chemischen Kräften. Was schon früher, bei Untersuchung über die Lebenskraft bemerkt wurde in Betreff der Thiere, das gilt auch, und in weit höherem Grade bei dem Menschen. Schon in der Thierwelt zeigt sich dem geistigen Thun des Menschen Analoges, das Chemie und Physik nicht erklären können aus dem, womit sie es zu thun haben, und das sie nicht als bloße Wirkung des materiellen Stoffes, als solchen, bezeichnen dürfen, so lange sie uns nicht durch ihre Experimente einen Stoff oder eine Combination des Stoffes hervorbringen, der das ist, was man organisch und lebendig nennt, und noch mehr — welcher, wie die Thiere, Treue und Anhänglichkeit, Ueberlegung, Klugheit, List u. s. w. zeigt. Sie werden das aber niemals vermögen, weil die physikalischen und chemischen Kräfte der Materie dazu nicht ausreichen, wie sie auch combinirt werden mögen künstlicher Weise. Darum behaupten wir, die Thier-Arten oder Gattungen sind nicht Produkte der Materie als solcher, sind nicht von dieser selbst hervorgebracht, sondern sind entweder uranfänglich mit ihr zugleich vorhanden gewesen, entstanden oder unentstanden wie sie; oder sie wurden erst später in sie hineingeschaffen oder schöpferisch aus ihr hervorgerufen, also der Materie angethan, als wirkende Mächte in sie gesetzt, von ihr einerseits als Substrat getragen, sie aber auch wieder als energische Verhältnisse oder organische Kräfte verschiedener Art beherrschend, — wie Naturgeister als Arten oder Gattungen im Gebiete der Materie fortwirkend.

Das menschliche Denken und das Bewußtseyn überhaupt ist noch viel weniger als blos physikalischer und chemischer Vorgang in der Materie zu erklären. Das Berechnen, Ueberlegen, Begreifen, Erinnern u. s. f. ist nicht eine blos chemische Wirksamkeit, und noch weniger eine blos physikalische. Hr. Vogt und seine Gesin-

nungsgenossen haben noch nie auch nur im Entferntesten eine Begründung der Möglichkeit oder eine Erklärung der Art und Weise des chemischen oder physikalischen Denkprocesses gegeben — und behelfen sich zuletzt, wie wir schon früher sahen, nachdem sie allem menschlichen Gefühl und Bewußtseyn Hohn gesprochen, mit der flachen, nichtssagenden Bemerkung, das Bewußtseyn sey eben eine Abstraction, die sich nicht weiter erklären lasse. Vogt befaßt sich mit weiterer Erklärung der geistigen Functionen auch nicht mehr, genug, daß er behauptet, sie sind nur Functionen der materiellen Substanz des Gehirnes; es wird dann wohl auch so seyn; die neue Glaubenslehre verlangt eben auch Glauben und nicht Wissen. Sein Meinungsgenosse Moleschott aber gibt hie und da eine Erklärung zum Besten. So sagt er: „Wir sehen ein farbiges Bild. Die Nervenhaut des Auges erzittert unter dem Eindruck der Lichtwellen, daraus erwachsen in uns gewisse Vorstellungen. Wir üben uns im Schauen von Kunstwerken und wir gelangen zum Ideal des Schönen.“ *) — Ist nun das nicht klar? „Es erwachsen in uns gewisse Vorstellungen“, damit ist die Sache erklärt. Wie das „Erwachsen“ nun geschieht oder möglich wird, und was die Vorstellungen im Menschen selbst bedingt, daß er im Unterschied vom Steine ihrer fähig ist, das braucht man nicht weiter zu beachten. Das Räthsel ist gelöst! Uns freilich scheint, daß bei solchem Verfahren eigentlich nur eine Unklarheit durch eine Dunkelheit erklärt, ein Räthsel durch zwei andere gelöst werden soll; und es kommt uns vor, als wenn durch Bücher, die solche Gedankenlosigkeiten enthalten, die deutsche Wissenschaft alsbald in Verruf kommen

*) Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe v. Jac. Moleschott. Mainz 1852. S. 390.

müßte. Aber wir haben wohl Unrecht; das ist vielleicht genialer Fortschritt, den wir nur nicht verstehen und würdigen können! Doch drängt es uns hier noch andere so vortreffliche Erklärungen des geistigen Thuns des Menschen zu vernehmen. „Je besser wir es verstehen, in der Körperwelt, in der Natur und in Kunstgebilden zu lesen, desto reicher sind unsere Gedanken. Denn der Gedanke ist der lebendige Ausdruck des Gesetzes. Wenn wir der Welt, welche von den Sinnen erschlossen ward nachsinnen, dann zeugen wir die Idee. Fürwahr, der steht noch sehr im Anfang seines Denkens, der mit Liebig von der Idee glaubt, daß „Niemand weiß von wo sie stammt.““ *) — Wieder ganz klar erklärt. Nur ein paar kleine Bedenken hätte ich dagegen. Moleschott sagt nämlich: „Je besser wir verstehen . . . zu lesen.“ Geschieht dieses Lesen mit den Sinnen, mit dem Auge selbst, oder geschieht nur das Schauen mit dem Auge, das Lesen aber mit etwas Anderem; und wenn dieß Letztere, was ist dieses Andere? Schauen können auch Ochs und Esel, können sie auch lesen und durch Schauen die Idee des Schönen zusammen lesen? Wodurch wird dieses gerade im Menschen möglich? Das ist das Eine, was mir nicht ganz klar ist. Die Lösung hievon ist vielleicht gerade im Zweiten verborgen, das mir Bedenken macht, und das ich nicht ganz zu durchdringen vermag. Sehr schön nämlich klingt es, wenn Moleschott sagt: „Wenn wir der Welt, welche von den Sinnen erschlossen ward, nachsinnen, dann zeugen wir die Idee.“ Schon der Klang deutet hier auf die Richtigkeit der Ansicht hin, daß alles geistige Thun nur Sinnesthätigkeit sey. Wir nehmen erst mit den Sinnen auf, dann sinnen wir nach; also offenbar hier wieder Sin-

*) Der Kreislauf des Lebens. S. 400.

nesthätigkeit. Aber darüber habe ich eben einen Skrupel. Geschieht dieses Nachsinnen mit den gewöhnlichen sogenannten Sinnen des Menschen oder mit einem oder mehreren andern Sinnen? Sinnt das Auge, das Ohr, die Nase u. s. w. nach, oder nehmen diese Sinne nur auf und übergeben die Sache dann andern Sinnen? Moleschott scheint fast der ersteren Ansicht zu huldigen, da er sagt: „Der denkende Mensch ist die Summe seiner Sinne, wie das Ding, das er beobachtet, die Summe seiner Eigenschaften ist.“ Wenn indeß doch mit andern Sinnen, was mögen dann diese wohl seyn, daß sie ein Ding zu Stande bringen, das man Idee nennt? Idee, das vielleicht nichts Materielles ist und doch vom Materiellen hervorgebracht wird! Wie gesagt, alles Uebrige der Moleschott'schen Erklärung ist sehr klar, nur diese beiden Punkte — es sind vielleicht nur Nebenpunkte — sind noch dunkel geblieben. — Eine andere Licht verbreitende Erklärung lautet so: „Urtheile, Begriffe, Schlußfolgerungen füllen die ganze Summe unsers Denkens aus. Die Schlußfolgerung ergibt sich aus dem Begriff, der Begriff aus dem Urtheil, das Urtheil aus der sinnlichen Beobachtung. Aber die sinnliche Beobachtung ist die Auffassung des Eindruckes einer stofflichen Bewegung auf unsere Nerven, der sich bis in das Gehirn fortpflanzt. Der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffes.“*) — Alles ergibt sich hier auf's Beste auseinander; Alles dreht sich schönstens im Cirkel, — und was will man mehr als Tanz? Der Anfang freilich ist auch hier wieder etwas dunkel. „Das Urtheil ergibt sich aus der sinnlichen Beobachtung.“ Da wäre nur wieder etwas bestimmter zu sagen, ob die sinnliche Beobachtung zugleich auch das Urtheil ist, also das Urtheil auch Function der

*) Kreislauf des Lebens. S. 401.

Sinne, oder ob verschieden davon, so daß zum Urtheilen etwas Anderes gehört als die bloßen Sinne. In der sinnlichen Beobachtung faßt das Gehirn auf den Eindruck einer stofflichen Bewegung; aber was geschieht denn nun beim Urtheil? das ist sehr einfach; es werden sinnliche Beobachtungen miteinander verglichen. Gut; aber ist das Vergleichen auch schon ein Urtheil? Zum Vergleichen gehört ein Vergleichendes und um aus dem bloßen Vergleich ein Urtheil zu gewinnen, ist Etwas oder Jemand nothwendig, das oder der urtheilt, d. h. die verglichenen Dinge unterscheidet von einander und das Verhältniß zu einander bestimmt. Ohne dieß, scheint mir, kann gar kein Anfang gemacht werden und der obige schöne Cirkel gar nicht zu Stande kommen. Ist nun dieses Vergleichende und Urtheilende die materielle Substanz des Gehirnes? So ist es, sagt Moleschott, „der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffes," — des Hirnstoffes natürlich in letzter Instanz. Hier ist nun Moleschott schon weiter als Vogt; denn Letzterer versichert uns ausdrücklich, das Nervensystem sey durch Bewegungslosigkeit ausgezeichnet, Bewegung sey wenigstens nicht wahrnehmbar;" *) und das Gehirn insbesondere bezeichnet er als terra incognita. Moleschott hat zuverlässig die Bewegung des Stoffes, die ein Gedanke ist, auch noch nicht sinnlich wahrgenommen und sollte demnach, seinem Hauptgrundsatze gemäß, dieselbe auch nicht behaupten; allein hier leidet es wohl eine Ausnahme, — er ist da im Propheten-Amte des Materialismus und spricht als Inspirirter; daher er auch Solches apodictisch behauptet, was er selbst noch nicht sinnlich wahrgenommen hat, und auch Andere nicht; was darum geglaubt werden muß. Ein Bedenken aber erlaube ich mir doch noch dagegen zu äussern. Ist der Gedanke eine physische Bewegung, — weiter

*) Physiologische Briefe. S. 250.

Nichts, so wäre ja der Gedanke des Unbewegtseyns das Gegentheil von sich selber? Es wird doch wohl der Gedanke auch sonst noch etwas seyn — und nicht blos Bewegung des Stoffes!

Wir wollen uns noch ein Orakel dieses Propheten zu Gemüthe führen. „Auch das Bewußtseyn ergibt sich als eine Eigenschaft des Stoffes.“ *) — Welchen Stoffes denn? Ist es Sauerstoff, Wasserstoff, oder irgend ein anderer einfacher Stoff, dessen Eigenschaft das Bewußtseyn ist? Nein, sondern des Gehirnstoffes Eigenschaft ist es. Also nicht Eines Stoffes, sondern einer bestimmten Combination von Stoffen. Aber wie verhält sich denn nun diese Eigenschaft zu diesem Stoffe; ist sie identisch mit dem Stoffe selbst und untrennbar von ihm, permanent bei ihm, wie etwa Schwere Eigenschaft dieser Stoffe ist? Das wohl nicht, sonst müßte ja dieses Bewußtseyn unvergänglich, unsterblich seyn, gerade so wie der Stoff selbst. Also wird das Bewußtseyn erst durch die Combination des Stoffes hervorgebracht, producirt; das Bewußtseyn wäre demnach Produkt des Stoffes und nicht Eigenschaft desselben; so wenig man den Apfel eine Eigenschaft des Apfelbaum's nennen kann, sondern nur Produkt desselben, so wenig ist das Bewußtseyn Eigenschaft des Stoffes zu nennen, sondern nur Produkt davon. Doch Orakelsprüche haben ja immer etwas Unklares, Dunkles an sich! Aber das müßte äusserst interessant seyn zu erfahren, wie die Produktion des Bewußtseyns durch eine Combination materieller Stoffe zu Stande kommt, und zuvor — wodurch diese Combination der Stoffe selbst entsteht. Indeß haben wir ja schon früher die materialistische Schöpfungsgeschichte kennen gelernt, auf die wir hier verweisen, um so mehr, da dort auch schon das Verfahren der chemischen

*) Kreislauf des Lebens. S. 408.

und physikalischen Kräfte erwähnt wurde, das bei Bildung des Menschen stattfand. Dadurch findet dann auch noch ein anderes Wort Moleschott's seine Erklärung, das wir noch anführen wollen. „Das Leben ist nicht der Ausfluß einer ganz besonderen Kraft, es ist vielmehr ein Zustand des Stoffes, gegründet auf die unveräußerlichen Eigenschaften desselben, bedingt durch eigenthümliche Bewegungserscheinungen, wie sie Wärme und Licht, Wasser und Luft, Electricität und mechanische Erschütterung am Stoff hervorrufen. Die thätigen Einflüsse, die sogenannten Kräfte sind warme Stoffe, electrisch erregte Stoffe, schwingende Körper, Lichtwellen, Schallwellen, kurz Alles, was Bewegung durch Bewegung erweckt. *Aber der Mensch schafft Alles nach seinem Ebenbilde, die Ursache der Erscheinung, wie den Gott, den er anbetet.*“ — Ja der böse Mensch der, da er Alles nach seinem Ebenbilde schafft! Es ist nur unbegreiflich, wie dieses Geschöpf, das Alles verkehrt thut, in diese Natur und Ordnung herein kam, oder vielmehr — wie er aus ihr hervorgehen konnte mit dieser verderblichen Sucht, Alles nach seinem Ebenbilde umzuschaffen und verkehrt zu betrachten, da man meinen sollte, das Zusammenwirken der *unveräußerlichen* Eigenschaften des Stoffes hätte, den Gesetzen der Naturnothwendigkeit folgend, auch nur solches hervorbringen können, das die Dinge betrachtet wie sie sind, nicht aber sie nach seinem Ebenbilde gestaltet! Noch unbegreiflicher ist, daß der Mensch Alles nach seinem Ebenbilde schaffen *kann*, wenn, wie Moleschott versichert, richtig ist, daß alle Erkenntniß sinnlich, und daß die Sinneswahrnehmungen selbst sich zur Erkenntniß gestalten, nicht von einer eigenen Seele zur Erkenntniß gestaltet werden! Und was mag denn endlich dieses unheilvolle *Ebenbild* selber seyn? Es kann nicht anders seyn, diese unveräußerlichen Eigenschaften des Stoffes müssen doch ir-

gend einmal sich eine Veräußerung haben zu Schulden kommen lassen, eben bei der Bildung des Menschen nämlich, wodurch jener Hang des Anthropomorphosirens entstand in ihm und noch manches andere Ungehörige, wovon er nun errettet und erlöst werden muß, wie wir früher schon sahen.

Das Selbstbewußtseyn aber insbesondere, das wird doch dem Materialismus noch größere, ja unbesiegbare Schwierigkeiten bei der Erklärung bereiten? Leichtigkeit! sagt Moleschott wiederum, der in diesen positiven Begründungen Herrn Vogt schon überflügelt hat: „Offenbar setzt die Empfindung ein Verhältniß unserer Sinneswerkzeuge zu den Dingen voraus. Noch bestimmter: Die Empfindung ist ein Verhältniß der Sinne zu den Dingen. Und damit ist es überhaupt gegeben, daß wir unser Ich den einwirkenden Dingen entgegensetzen. Das Selbstbewußtseyn ist nichts Anderes, als die Fähigkeit, die Verhältnisse der Dinge zu uns zu empfinden.“ *) — Es gilt auch, wie man sogleich sieht, von dieser Stelle, was schon früher zum Ruhme der Moleschott'schen Gedankentiefe und Erklärungskunst gesagt wurde. Es zeigt sich das edle Bestreben uns in eine glückliche Gedankenlosigkeit zu versetzen und dadurch von allen Schwierigkeiten der abstracten Wissenschaften zu befreien. Die Wissenschaft darf in Zukunft nur mehr Sinneswahrnehmung und Sinnesthätigkeit seyn, damit die Schranke falle, welche die wissenschaftlichen Forscher von den brüderlichen Heerden auf grüner Weide trennen will. Bisher hat man da gefehlt. „So wenig es gelingt, sagt unser Reformator, so eifrig bestrebt man sich doch, dem Schüler einzuimpfen, daß er seine Blicke wegwenden muß vom grünen Baum, daß er das Denken abziehen muß vom Stoff, um ja recht abgezogene Begriffe zu bekommen, mit denen das

*) Kreislauf des Lebens. S. 407.

gequälte Gehirn in einer Schattenwelt sich bewegt.“*) — Freilich, die Jugend muß statt der abgezogenen Begriffe in Zukunft sich ungezogene aneignen, sonst wird es nicht besser in der Welt. Gewiß bin ich durchaus nicht gesonnen, einer einseitigen Abstraction das Wort zu reden, aber darum wird man doch nicht wieder in's andere Extrem fallen müssen, und in der Wissenschaft noch etwas Anderes erblicken dürfen, als Sehen, Hören, Riechen und die übrigen Sinnesthätigkeiten?

Doch zurück zur obigen Stelle, die das Selbstbewußtseyn vom Fundament aus erklärt: „Das Selbstbewußtseyn ist nichts anders als die Fähigkeit, die Verhältnisse der Dinge zu uns zu empfinden.“ Wer ist denn dieses „Uns“ dem diese „Fähigkeit“ zugeschrieben wird? Es muß doch wohl zuvor ein „Uns“ geben, ehe die Dinge in ein Verhältniß treten können zu uns, und ehe wir von der Fähigkeit Gebrauch machen sollen, dieses Verhältniß derselben zu uns zu empfinden. Wer empfindet das Verhältniß? Die Gehirnsubstanz, ist die das „Uns“ oder sonst irgend Etwas? Wie kommt denn aber die Gehirnsubstanz dazu ein „Uns“ oder „Ich“ zu seyn, und nicht auch der Stein, die Pflanze, das Thier? Das ist eben eigenthümliche Combination der Stoffe wird erwiedert. Also die Stoffe kommen im Gehirne des Menschen in ein solches Verhältniß zu einander, daß sie auf Einmal „Ich“ zu sich sagen, und zwar sehr viele und sehr complicirt in einander gerathene sagen dieß; verlieren auf einmal ihre Natur, vergessen ihre Vielheit, trotzen allen Naturgesetzen, sagen „Ich“ zu sich, halten sich für eine Einheit ganz unwahrer Weise und bauen sich ein ganzes Reich des Wahnes auf, ergehen sich in philosophischen Abstractionen, die aller Natur zuwider sind und

*) Kreislauf des Lebens. S. 405.

viel anderes dergleichen? Und das Alles thun die im Gehirn „zusammengewürfelten“ Elementartheilchen? Das ist ein tiefer Fall, der in der Natur eingetreten, daß ihre Angehörigen — die Elementartheilchen meine ich — so von ihr lassen und ihrer angestammten Art zuwider solche geistige Thorheiten begehen können! — Aber das geschieht vielleicht gar nicht oder sollte wenigstens nicht geschehen, daß das Gehirn mit seinen vielen Bestandtheilen sich für eine Einheit hält und die vielen materiellen Un-Iche „Ich“ zu sich sagen und sich von allen andern „Ich“ und Dingen unterscheiden. Wenigstens scheint das Moleschott sagen zu wollen, wenn es bei ihm heißt: „Gerade so geht es mit den in der Schule gangbaren Vorstellungen vom Bewußtseyn. Da soll sich nur der Lehrling nicht beikommen lassen, daß es ein einfaches Verhältniß gebe zwischen Bewußtseyn und Aussenwelt. Der Mensch, heißt es, hat die Fähigkeit, sein Ich als ein Erkennendes den äusseren Gegenständen entgegen zu setzen, und darin liegt das Selbstbewußtseyn, das den Menschen über alle Thiere adelt. Dies aber ist noch viel zu klar. Die Klarheit darf nur scheinbar seyn. Und jetzt wird der Gegensatz zwischen dem Ich und dem Ding an sich mit allen Fetzen aus der alten Rumpelkammer von der Wirklichkeit abgezogener Begriffe behängt.“ So viel scheint aus dieser nicht so recht klaren Stelle hervorzugehen, daß es allerdings unberechtigt ist vom menschlichen Gehirne Ich zu sich zu sagen, und sich ein Selbst zu nennen, das allem Anderen als solches, als Beharrendes gegenüber steht. Wie aber das Gehirn auf den Einfall kam, als Ich und Selbst sich zu betrachten, ein Selbstbewußtseyn zu haben, diesen seltsamen Gedanken zu denken, ist wieder schwer zu sagen, da nach Moleschott zu jedem Gedanken, jeder Vorstellung eine Sinneswahrnehmung gehört — während doch kein Mensch sein eigenes Gehirn mit den Sinnen wahrnimmt, und im Selbst-

bewußtseyn sich nicht als Gehirn, als materielle Substanz unmittelbar fühlt, von dieser im Grunde genommen unmittelbar gar nichts weiß. Das gehört wohl wieder in das Gebiet des Glaubens!

Aber wenn es auch vollkommen unberechtigt ist, daß das Gehirn „Ich" sagt zu sich und sich als Selbst betrachtet, geschehen ist es einmal, und zwar seit Jahrtausenden von allen Menschen mit ganz wenigen Ausnahmen, — die es nicht sagten, oder eigentlich auch sagten, aber nicht sagen wollten, wie dieß ja auch bei Vogt und Moleschott der Fall ist. — Die Schwierigkeit bleibt dieselbe; oder eigentlich die Schwierigkeit beginnt erst unüberwindlich zu werden, wenn es keine Menschenseele als Ich und Selbst gibt, sondern die materielle Substanz des Gehirnes nur unberechtigter Weise so zu sich sagt und sich als Seele fingirt, wie es seit Jahrtausenden in allen Menschen geschieht. War und ist es eine Täuschung, so fragt sich, wie ist mitten im Lauf der Natur mit ihren unabänderlichen Gesetzen, die Fiction eines „Ich" eines „Selbst", einer „Seele" entstanden, wenn es eine solche nicht in Wahrheit gibt? Das muß ich immer wieder fragen, und so lange mir Vogt und Moleschott nicht erklären, wie das zugegangen und wie es möglich sey; — so lange erlaube ich mir ihre materialistischen Behauptungen hierüber für Gedankenlosigkeit und Thorheit zu erklären. Wie vermag ein materielles Atom oder eine Summe materieller Atome oder Stoffe „Ich" zu sich selbst zu sagen und sich die Fiction zu machen, es sey nicht materielles Atom, nicht materieller Stoff sondern etwas ganz Anderes, sehr Verschiedenes, sey ein Geistiges, eine Seele? Wie vermag der materielle Stoff, der doch den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen ist in seinem Seyn und Wirken, wie vermag dieser seine eigene Natur so zu verläugnen und sich zudem noch für etwas ganz Anderes, ja für etwas in Wahrheit gar nicht

Seyendes, für etwas ganz Unmögliches zu erklären und seit Jahrtausenden daran festzuhalten, wie an seinem höchsten und theuersten Besitzthum? Wie kommt der materielle Stoff dazu und was kann ihm daran liegen — wenn nur er im Spiele ist und sonst nichts — ob dieser Glaube festgehalten werde oder nicht? Diese Fragen beantworte man, dann erst schreie man den Materialismus als Wahrheit, als Licht und Aufklärung aus. Ist der Materialismus richtig, dann ist er auch naturnothwendig, und einen Gegner desselben kann es der Natur der Sache nach gar nicht geben. Schon die Möglichkeit eines Streites über diese Sache gibt demnach Zeugniß von der Unwahrheit des Materialismus; denn um sie zu erklären, müssen wir den menschlichen Geist als etwas über die Nothwendigkeitsgesetze des blos materiellen Stoffes Erhabenes betrachten.

Dasselbe ergibt sich, wenn wir die Willensfreiheit in's Auge fassen. Natürlich läugnen unsere beiden Helden, Vogt und Moleschott, diese Freiheit des Willens. So heißt es bei Moleschott: „Ganz unberechtigt ist es, wenn Liebig von einem Geist spricht „der in seinen Aeusserungen von den Naturgewalten unabhängig ist" und diesen Geist von Allem unterscheidet, was er ausser sich, in den Fesseln unwandelbarer, unveränderlicher, fester Naturgesetze sieht."*) „Der Wille ist nur der nothwendige Ausdruck eines durch äussere Einwirkungen bedingten Zustandes des Gehirnes. Ein freier Wille, eine Willensthat, die unabhängig wäre von der Summe der Einflüsse, die in jedem einzelnen Augenblick den Menschen bestimmen und auch dem Mächtigsten seine Schranken setzen, besteht nicht."**) Ebenso behauptet Vogt, daß

*) Kreislauf des Lebens. S. 426.

**) Kreislauf des Lebens. S. 414.

die Handlungen der Menschen nichts Anders sind als Resultanden, hervorgegangen aus der physischen Grundlage und aus der jeweiligen Ernährung und Umsetzung der Hirnsubstanz.“*) Und anderswo: „der freie Wille existirt nicht und mit ihm nicht eine Verantwortlichkeit und eine Zurechnungsfähigkeit, wie sie die Moral und die Strafrechtspflege und Gott weiß wer noch uns auferlegen wollen.“**)

Wir wollen hier nicht weitläufig die Natur des menschlichen Willens, die Genesis der Willensacte und Aehnliches erörtern, um zu beweisen, daß es eine Willensfreiheit für den Menschen gebe, und um genauer zu bestimmen, wie weit der menschliche Wille frei, wie weit er determinirt sey, und wie sich dieses Beide vereinigen lasse. Auch will ich nicht auf die Consequenzen aufmerksam machen, die sich nothwendig aus der Leugnung der Willensfreiheit, der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit ergeben; oft genug ist das schon gezeigt, von den Materialisten aber weiter nichts als Leugnung entgegengestellt werden; — sondern ich frage nur einfach: gibt es für den Menschen, für die Menschheit ein Bewußtseyn, ein Gefühl des freien Willens und der Verantwortlichkeit für die Thaten, die man freie nennt, während für andere, die man unfreie nennt, dieses — in jedem einzelnen Falle rein subjective — Gefühl der Verantwortlichkeit nicht eintritt? Die Gegner werden das thatsächliche Vorhandenseyn dieses Bewußtseyns oder Gefühls nicht läugnen können, denn sie kämpfen eben dagegen, als gegen etwas Falsches, Unberechtigtes. Wie nun bringt der materielle Stoff des Gehirnes mit seinen physikalischen und chemischen Kräften und Gesetzen dieses Bewußtseyn oder Gefühl der Freiheit — diese Täuschung nach der Behauptung der Geg-

*) Physiologische Briefe 2te Aufl. S. 326.

**) Bilder aus dem Thierleben. S. 445.

ner — zu Stande? Wie gelingt es dem Unfreien sich ein Gefühl oder die Fiction der Freiheit zu bilden, wie kann aus dem Gebiete der Bewußtlosigkeit und Nothwendigkeit das Bewußtseyn der Freiheit hervorgehen, als eine Täuschung, als Wahn? Entweder muß man im Gebiete des materiellen Stoffes Bildungen oder Combinationen anerkennen, in welche eintretend die Stofftheilchen auf einmal *ihre ganze Natur ändern*, der Nothwendigkeit und Bewußtlosigkeit entrückt und umgewandelt werden in Freies, Bewußtes — und das wäre der Fall im menschlichen Gehirne; oder wenn man dieses enorme Naturwunder nicht annehmen will, so bleibt nichts übrig, als eine Kraft oder Substanz als existirend anzuerkennen, die anders beschaffen oder geeigenschaftet ist, andere Kräfte in sich birgt, für die andere Gesetze gelten, die eine andere Bestimmung hat, als der materielle Stoff der Natur mit seinen Gebilden.

Es gibt keine Verantwortlichkeit, sagt Vogt, und doch halten sich die Menschen für verantwortlich, und zwar für manche ihrer Thaten für verantwortlich, für manche wieder nicht. Wie ist denn dieses *Gefühl der Verantwortlichkeit* möglich und entstanden in diesem *Naturgebiete der Unverantwortlichkeit*? Das ist Gewöhnung, Erziehung, ist Angelerntes, sagt man. Richtig! aber wer kam denn *zuerst* auf den Einfall einer solchen Gewöhnung und Erziehung zur Verantwortlichkeit? Ferner, wie ist es möglich, daß der Mensch für die Eine That sich verantwortlich fühlt, für die andere aber — auch wenn sie die größten, unseligsten Folgen hat, wieder nicht, wenn doch alle Thaten gleich sind in Bezug auf Willen und Freiheit, alle nämlich derselben Mechanik und Nothwendigkeit unterworfen? Warum entsteht das Gefühl der Verantwortlichkeit bei den einen, bei den andern aber nicht, wenn sie nicht ihrer ganzen Art, ihrem innern Wesen nach verschieden sind?

Verfolgen wir diese Sache noch weiter, dann nehmen wir noch allerlei Unerklärlichkeiten wahr, und es zeigt sich immer mehr, daß diese materialistische Weltanschauung statt Licht zu verbreiten, nur immer tiefer in Finsterniß und Verwirrung hineinführt. Ehre und Gewissen gebieten dem Menschen oft, Solches zu thun und zu dulden, was sein leibliches Leben in Gefahr bringt, gebieten oft, lieber das Leben hinzugeben, als gegen das Gewissen zu handeln, und strafen mit bittern Vorwürfen den, der es nicht so hält. Ehre und Gewissen sind nach materialistischer Behauptung Gehirnfunctionen, chemisch-physikalische Wirksamkeiten der Gehirnsubstanz. Wie mag aber doch die Natur sich selber so zuwider handeln, und durch den materiellen Proceß des Ehrgefühls und Gewissens gebieten, den ganzen materiellen Proceß des Lebens lieber zu zerstören, als jenen entgegen zu seyn? Wiederum frage ich, wie kann so etwas in dem Gebiet der Nothwendigkeit und Unabänderlichkeit sich ereignen? Und wie kann ein Theil des leiblichen Organismus, das Gehirn als Ehr- und Gewissensfunction, etwas fordern, das das Ganze gefährdet? Noch mehr, wie kann das Gehirn durch chemische und physikalische, also naturnothwendige Processe Zweierlei in dieser Beziehung zugleich hervorbringen, z. B. die Mahnung von Ehre und Gewissen, das Leben lieber hinzugeben, als eine Schandthat zu begehen — zugleich aber auch den klügelnden Verstand, der räth, lieber das Leben zu behalten und zu genießen, als Opfer zu bringen?

Können die Materialisten hierauf keine genügende Antwort geben — und sie vermögen es principiell nicht — dann mögen sie aufhören ihre Weltanschauung als Fortschritt zu preisen, und lieber gestehen, daß sie in ihrem Dünkel und in ihrer Gedankenlosigkeit Finsterniß für Licht angesehen und angepriesen haben; während sie schlechterdings nichts Gegründetes gegen die Annahme

einer substantiellen unsterblichen Seele vorzubringen wissen, da gerade ihre Grundeinwendung, „keine Kraft ohne Stoff" darum nicht trifft, weil wir nicht bloß eine Seelenkraft, sondern eine Seelensubstanz annehmen — die geistig Stoff und Kraft zugleich ist.

Ich habe schon an einem andern Orte darauf hingewiesen, welche Schwierigkeiten eine blos psychologische Betrachtung des Menschengeistes dem Materialismus gegenüber noch übrig läßt, bei aller Wichtigkeit und Bedeutung, die ihr zukommt.*) Allerdings nämlich kann durch psychologische Untersuchung über die geistigen Kräfte und Thätigkeiten, über Denken, Selbstbewußtseyn, Willensfreiheit, ästhetische Befähigung u. s. w. dargethan werden, daß der Geist des Menschen nicht bloße Function der materiellen Gehirnsubstanz sey, sondern durchaus etwas Anders seyn müsse als die Materie mit ihren physikalischen und chemischen Kräften; aber zum vollen Verständniß über sich selbst kommt der Mensch dadurch allein noch nicht; was er eigentlich seiner geistigen Natur nach sey, woher und wozu bestimmt, das wird ihm erst klar und gewiß durch das Gottesbewußtseyn, durch den religiösen Glauben, der so alt ist als die Menschheit selbst, der unzertrennlich von ihr ist, und durch den sie von jeher über jene Fragen Aufschluß suchte und fand. Zugleich ist der religiöse Glaube, das Bewußtseyn der Menschheit von einer Gottheit, schon durch sein Daseyn und als psychische Thätigkeit der ganzen Menschheit ein unüberwindliches Bollwerk gegen den Materialismus, und eine historische Thatsache, die nach materialistischer Weltauffassung durchaus als unmöglich erscheinen muß, und doch als thatsächlich nicht geläugnet werden kann. Wie aus der Natur sich das Be-

*) Zur Reform der Philosophie. Histor.-polit. Blätter. Jhrg. 1855. I. Bd. H. 10 „der Materialismus und die neuere Philosophie."

wußtseyn einer Uebernatur hervorbilden, aus der Endlichkeit die Idee des Unendlichen, aus dem Relativen der Gedanke eines Absoluten entstehen, das Unvollkommene die Idee des Vollkommenen ermöglichen sollte, wenn doch dasselbe nothwendigen Gesetzen folgt, und daher von seiner Natur und Art nicht lassen kann, um sich zum Bewußtseyn des Gegentheils von sich zu entwickeln — kurz diese ganze Erscheinung der Religion vermag der Materialismus nicht blos nicht zu erklären, sondern muß sie geradezu für unmöglich ausgeben, wenn er seiner Grundanschauung gemäß verfahren will.

Allerdings hat auch diese historische Thatsache, die Religion, in neuerer Zeit eine materialistische Erklärung gefunden vor Allem durch Ludwig Feuerbach, der darum auch von den materialistischen Unphilosophen als der philosophische Herkules adorirt wird. „Der Mensch, sagt Moleschott, schafft Alles nach seinem Ebenbild, die Ursache der Erscheinung, wie den Gott, den er anbetet. Erst in neuester Zeit ward diese kindliche Lust an der Gestaltung überwunden, in der Wissenschaft, wie im Glauben. Will man die herkulische That, an welcher in unserer Zeit ein großer Theil der Menschen, ja unbewußt vielleicht die ganze Menschheit arbeitet, an Einen Namen knüpfen, dann hat Ludwig Feuerbach die That vollbracht. Durch ihn ist die menschliche Grundlage für alle Anschauung, für alles Denken ein mit Bewußtseyn anerkannter Fels geworden. Menschenkunde, Anthropologie, hat Feuerbach zum Banner gemacht.“*) Sonderbar ist hier schon dieß, daß die Ueberwindung einer kindlichen Lust durch eine herkulische That geschehen seyn soll! Doch wir wollen das so genau nicht nehmen. Soll L. Feuerbach durchaus ein

*) Kreislauf des Lebens. S. 362—363.

Herkules seyn, so sey es, wir wollen ihm seine Titel nicht schmälern; aber freilich ist er nicht ein Herkules, wie der zum Halbgott idealisirte griechische Held, sondern Einer, wie sie auf Jahrmärkten herumziehen und in Buden und auf öffentlichen Plätzen ihre Künste zeigen und das schaulustige Publikum anziehen und verblüffen. Das versteht allerdings Feuerbach auch bei seinem philosophischen Treiben. Jeden beliebigen Einfall, sey's Sinn oder Unsinn, ohne Scheu herauszusprudeln, von Allem was bisher gegolten, keck das Gegentheil zu behaupten, die ganze Menschennatur mit ihrer Geschichte als eine Närrin darzustellen, ohne zu bedenken, daß der, welcher Solches unternimmt, sich selbst vor Allen entehrt, das sind die Künste, das die herkulische Arbeit L. Feuerbach's. Die Erklärung der großen allgemein-menschlichen Thatsache der Religion, des Glaubens an eine Gottheit, als einer Selbsttäuschung des Menschen, ist bekanntlich eine Hauptthat dieses Herkules. Die Gottheit ist ihm nur das zur Objectivität fingirte eigene Wesen des Menschen, das objective Wesen des menschlichen Herzens oder Gemüthes. Die Religion ist ihm das Verhalten des Menschen zu sich selbst, zu seinem eigenen Wesen, aber zu seinem eigenen Wesen als zu einem — anderen Wesen. Das ist die große Entdeckung, durch welche das „Wesen" der Religion endlich erkannt worden, die als epochemachend für die Menschheit schon genugsam gepriesen ist. Es gehört freilich eine herkulische Oberflächlichkeit dazu, eine solche Erklärung aufzustellen, und eine noch herkulischere Gedankenlosigkeit, sie als etwas Großes, Ausgezeichnetes gläubig aufzunehmen. Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst als zu einem Andern, — damit soll Alles erklärt seyn! Wie die Menschheit dazu komme, sich so zu sich selbst zu verhalten und sich immer und allgemein so zu verhalten, während die Thiere es nicht thun; wie aus der

Natur solch' ein Wesen, ihren uns bekannten Kräften gemäß, hervorgehen konnte mit solch' einem Objectivirungs- oder Täuschungs-Trieb, mit solch' constant festgehaltener fixer Idee — darnach fragt man nicht mehr. Es beginnt eben auch da wieder das Gebiet des ungläubigen Glaubens, und leicht könnte man ja durch weitere Forschung in schreckliche Ketzerei verfallen!

Ueber dieses Feuerbach'sche raffinirte Treiben, das die Blasirtheit der Zeit, wie es scheint, durch aufreibende und vernichtende Reizmittel überwinden will, wäre allerdings noch mehr zu sagen, doch müssen wir hier davon ablassen und uns nunmehr wieder zu Hrn. Vogt allein wenden, um den Rest seiner Erwiderung noch zu würdigen.

VII.

Schließlich scheint denn Hr. Vogt doch noch zuzugeben, was ich gefordert habe, wenn ich es anders wagen darf in seinen allerdings etwas geschraubten und zweideutigen Worten einen bestimmten Sinn zu finden. „Zum Schlusse, sagt er, auch noch ein paar Worte über jene Forderung des Herrn F., daß die Physiologie Welt und Geschichte, kurz die ganze Entwicklung der geistigen Erscheinungen, wie sie sich im Laufe der menschlichen Geschichte zeigt, erforschen müsse, ehe sie ein Urtheil abgeben könne. Alle Wissenschaften hängen am Ende so enge zusammen, daß keine einen abgeschlossenen Kreis bildet — jede hat hundert Schneidungs- und Berührungspunkte mit den andern. Das Verlangen, alle Kenntnißgebiete zugleich zu durchlaufen, ist eben so einfältig, als dasjenige, in einen Kreis, den ein anderer zieht, gebannt zu bleiben.“ — Nun denn, wenn die Wissenschaften zusammenhängen und Berührungspunkte haben, hat dann die Physiologie das Recht, sich allein geltend zu machen und allein die Weltanschauung der

Menschheit zu bestimmen? Kann sie allein über Gegenstände, die das Erkenntnißobject anderer Wissenschaften sind, endgültig entscheiden, muß sie nicht gerade diese Wissenschaften darüber hören und beachten, und ihre Correctur an ihnen finden, wie hinwiederum diesen durch die Physiologie manichfache Förderung zu Theil wird? Wenn die Physiologie zu Resultaten kommt, die mit allem Menschengefühle nicht nur, sondern mit allen anderen Wissenschaften in Widerspruch stehen, ist das nicht Wink genug für sie, nochmal nachzusehen, ob denn Alles so exact zugegangen sey bei ihrer Forschung, ob das Resultat nothwendig und unumstößlich sey, ob nicht ein falscher Weg gegangen und unberechtigt in Gebiete übergegriffen sey, die andern Wissenschaften angehören? Wer einmal anerkennt, daß die Wissenschaften in Zusammenhang stehen, sich berühren und durchschneiden, der muß auch anerkennen, daß nicht Eine blos Rechte, alle andern blos Pflichten haben, sondern daß eine Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten statthabe. Uebrigens, wenn allerdings die Wissenschaften in Zusammenhang stehen, so muß man sich doch hüten, sie zu confundiren; sie bilden, kann man sagen, zusammen einen Organismus, hängen also innigst zusammen, jede aber muß doch auch bestimmt in sich geschlossen seyn, und wissen, um was es sich in ihr handelt, dann werden sie am besten gegenseitig fördern und zusammenwirken zur Harmonie eines wissenschaftlichen organischen Ganzen, wie die Glieder des Leibes innigst zusammengehören und zusammenwirken, aber doch wieder gerade bei den vollkommensten Organismen sehr bestimmt ausgebildet und von einander unterschieden sind. Darum kommt es auch auf rechte Scheidung der Wissensgebiete und der Wissenschaften an, sowie hinwiederum dann auch auf rechte Einigung, rechtes Ineinandergreifen. Nebst diesem habe ich Hrn. Vogt hier noch zu sagen, daß ich nicht ver-

langt habe, er solle alle Kenntnißgebiete zugleich durchlaufen, sondern: er solle sich bescheiden, und nicht über das auch sprechen und absprechen wollen, wovon er keine Kenntniß hat und nichts versteht; auch ist wohl noch ein Drittes möglich zwischen dem „alle Kenntnißgebiete zugleich durchlaufen“ und dem einseitigsten, beschränktesten Festhalten an Einem allein, dem Ignoriren aller andern und bornirtem Absprechen von dem Einen aus über alle. An sich ist dann auch das Verlangen, alle Kenntnißgebiete zu durchlaufen, so wenig einfältig, daß es vielmehr nur der Einfältigkeit einfallen könnte, es einfältig zu finden. Das Klügste was sich Jemand wünschen kann, ist vielmehr gerade die möglichst genaue Kenntniß aller Kenntnißgebiete, denn dadurch wäre er am besten im Stande, ihre Befugniß, ihre Bedeutung und den Werth ihrer Forschungen zu bestimmen, und die edelsten und größten Geister waren und sind stets von dem Verlangen erfüllt, möglichst viele Gebiete des Wissens zu durchlaufen, um der beschränkenden Einseitigkeit nicht zum Opfer zu fallen.

Mehr als sonderbar ist, was Vogt dem Obigen beifügt: „Ich könnte eben so gut fragen, wie denn Herr F., der kein Naturforscher, geschweige denn Physiologe ist, sich mit Dingen abgibt, die nach meiner, des Physiologen, Ansicht in den Kreis der Physiologie gehören, — Dinge, die in jedem Lehrbuche der Physiologie behandelt werden und behandelt werden müssen?“ Daß dieß wieder ein ärmlicher Kunstgriff ist, wird der Leser sogleich erkennen. Ich soll auch in ein anderes Gebiet, in das der Physiologie unberechtigt eingegriffen haben, weil ich die anmassenden Behauptungen des Hrn. Vogt zurückwies! Mit demselben Recht könnte auch der Feind, der verheerend in ein Nachbarland einfällt, sich über unbefugtes Angreifen beschweren, wenn er mit Waffengewalt zurückgetrieben wird! Hr. Vogt will überhaupt jetzt

den Angegriffenen spielen, der sich wehren müsse, weil man ihm die religiösen „Fabeln mit Ingrimm aufdrängen wolle“, — wie dieß aus den Worten hervorgeht die er schließlich an Stiebel richtet. Es gibt viele Physiologen in Deutschland und solche, die mehr geleistet haben in ihrem Fache als Vogt, und die keineswegs in ihren physiologischen Forschungen gehindert oder um ihretwillen angegriffen wurden. Daß dieß bei Hrn. Vogt geschah, davon ist lediglich seine Anmassung und Frechheit Schuld, mit der er jede Gelegenheit benützt, seine Fachgenossen, die nicht mit ihm übereinstimmen, zu schmähen, und noch mehr, die religiösen Ueberzeugungen des Volkes zu verhöhnen. Daß er der Angreifer ist, der seine absurden Ansichten vielmehr Allen als einzige Wahrheit aufdrängen will, nicht etwa das arme, unschuldige Schlachtopfer, das bezeugt, abgesehen von seinen „Bildern aus dem Thierleben“, genugsam folgende Stelle aus den „Physiologischen Briefen:“ *) „Die Physiologie erklärt sich demnach bestimmt und kategorisch gegen eine individuelle Unsterblichkeit, wie überhaupt gegen alle Vorstellungen, welche sich an diejenige der speciellen Existenz einer Seele anschließen. Sie ist nicht nur vollkommen berechtigt bei diesen Fragen ein Wort mitzusprechen, sondern es ist ihr sogar zum Vorwurfe zu machen, daß sie nicht früher ihre Stimme erhob, um den einzig richtigen Weg anzuzeigen, auf welchem dieselben überhaupt gelöst werden können.“ Hr. Vogt spricht hier nicht in seinem Namen, sagt nicht: Ich erkläre mich bestimmt und kategorisch, sondern er sagt: die Physiologie erklärt sich bestimmt und kategorisch gegen eine unsterbliche Seele.“ Lag es da nicht den andern Physiologen, die doch auch ihr Fach kannten und zu keinen solchen Resultaten kamen, nahe, sich dagegen zu er-

*) Physiologische Briefe. 2. Aufl. S. 634.

klären, daß Vogt seine Absurditäten nicht in seinem, sondern im Namen der Physiologie vortrug, sich dagegen zu erklären, damit nicht die Wissenschaft selbst in Verruf kam und willkührlich in eine Richtung gebracht wurde, die ihr gar nicht eigenthümlich und nothwendig ist? Und wenn Vogt im Namen der Physiologie die Existenz einer Seele leugnet, sind da nicht die übrigen Wissenschaften, die sich mit dem geistigen Reiche der Menschheit, nicht wie die Physiologie mit dem Körperlichen, beschäftigen, von selbst herausgefordert, diese Behauptungen der Physiologie zu prüfen und zurückzuweisen? Doch nein, jetzt spielt Hr. Vogt den heftig Angegriffenen, der „seine Stacheln emporrichten“ müsse, da man ihm „Fabeln mit Ingrimm aufdrängen will!“

Daß die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz einer Menschenseele nicht von der Physiologie als solcher beantwortet werden könne, die es mit dem Körper, seinen Organen und Functionen zu thun hat, glauben wir hinlänglich dargethan zu haben. Es müßte zuvor, — um das zu wiederholen — dargethan seyn, daß das ganze geistige Leben und Thun der Menschheit mit seinem unermeßlich reichen Inhalt, in Glauben und Handeln, in Kunst und Wissenschaft, weiter nichts sey und seyn könne, — als Function der materiellen Hirnsubstanz. Die Erforschung des Leibes mit seinen Functionen wird so lange kein Recht haben über die Existenz der Seele zu sprechen und endgültig zu entscheiden, als man es noch unvernünftig finden wird, aus der bloßen Betrachtung des Postamentes über die Statue, die darauf steht zu urtheilen, und so lange man es noch thöricht finden wird nach dem Gewichte entscheiden zu wollen über Wahr und Unwahr, Gut und Bös, Schön und Unschön.

„Die Physiologie, fährt Vogt fort, hat ihre Aufgabe gelöst,

wenn sie nachweist, welches das Denkorgan ist, wie dieses in Function tritt, welche Bedingungen diese Function in Thätigkeit rufen oder sie aufheben, welche Organtheile speciell mit dieser oder jener Function beauftragt sind." — Gut, das ist, was ich auch behaupte; die Physiologie bleibe bei dieser ihrer Aufgabe, dann haben wir über nichts mehr zu streiten. Wenn sie aber behauptet, das physische Denkorgan, das Gehirn sey zugleich das Denkende, das Denksubject, es gebe kein geistiges Denksubject dem das Denkorgan nur als Medium der Bethätigung und Manifestation diene, dann behauptet sie mehr, als sie beweisen kann, wie wir gezeigt. Da ferner das Denken eine Function des Gehirnes ist, die nicht blos sich selber zum Inhalt hat, nicht blos physische Bewegung etwa ist, sondern einen anderen Inhalt noch enthält, so kann aus der bloßen Function nicht ohne Weiters auf die Ursache oder das Functionirende geschlossen werden, sondern es muß jener Inhalt der Gehirn- und geistigen Functionen in Untersuchung gezogen werden, um darnach zu bestimmen, ob die materielle Substanz des Gehirnes als Ursache genüge für solchen Inhalt, als Produkt oder Wirkung, oder ob wir genöthigt sind, nebst dem Gehirn noch eine andere Ursache des Denkens mit seinem Inhalte anzunehmen, ein geistiges Subject als Functionirendes, dem das Gehirn nur als Organ oder Mittel dient.

Auch gegen das, was Hr. Vogt noch beifügt, haben wir im Grunde nichts einzuwenden, und wünschen nur, daß er für sich die Consequenzen daraus ziehe, die sich daraus ergeben; er sagt: „So wenig man dem Physiker, der sich mit der Natur und Entstehung der Töne beschäftigt, zumuthen wird, eine Geschichte der musikalischen Compositionen zu liefern, oder von dem Physiologen, der die Bedingungen der Ton- und Sprachbildung studirt, verlangen wird, daß er Handbücher der Grammatik und Literatur her-

ausgebe; eben so wenig wird man uns die Aufgabe stellen können, zur Vervollständigung unserer Studien über die Function des Gehirnes, Darstellungen der Religionsphilosophie oder der Dogmengeschichte zu liefern. Dies mögen andere Forscher thun, indem sie die thatsächlichen Grundlagen anerkennen, welche die Physiologie ihnen an die Hand gibt.“ — Gewiß, wer mit der Natur und Entstehung der Töne als Physiker sich beschäftigt, braucht zu diesem Zwecke keine Geschichte der musikalischen Compositionen zu liefern. Aber der Physiker wird sich dann auch nicht erdreisten, abzuurtheilen über den Gehalt und den Ursprung der Compositionen, über die Idee, die in denselben ausgesprochen ist, und sich nicht dieses Recht anmassen, weil es ihm gelungen ist, Natur und Entstehung der Töne zu erkennen. Und der Physiolog, der die Bedingungen der Ton- und Sprachbildung studirt, braucht darum nicht Handbücher der Grammatik und Literatur herauszugeben. Aber er wird sich auch hüten, zu glauben, er verstehe von dem Wesen und dem Ursprung der Sprachen selbst etwas, wenn er die Sprachorgane oder Werkzeuge und den Gebrauch derselben beim Sprechen kennen gelernt hat; und noch mehr wird er sich hüten, wenn er sonst verständig ist, zu meinen, weil er die Sprachwerkzeuge und physischen Bedingungen des Sprechens kennt, er vermöge nun über Natur und Wesen des Sprechenden selbst und über den Inhalt der Sprache ein Urtheil abzugeben; und wird jedenfalls nicht sagen, der Sprechende sey nichts als die Sprachorgane, weil Niemand sprechen kann ohne Sprachwerkzeuge, und jeder alsogleich verstummt, wenn ihm diese zerstört werden. Dasselbe gilt von der Erforschung des Gehirns als Denkorgans. Zum Behuf des Studiums des Gehirns und seiner Functionen bedarf es allerdings nicht der Religionsphilosophie und Dogmengeschichte, wohl aber nun über die ganze Menschennatur und

über Bedeutung, Grund und Ursprung des geistigen Lebens der Menschheit ein Urtheil abgeben zu können. Wie man von der Musik noch nichts versteht, wenn man blos die Natur und Entstehung der Töne untersucht und erkannt hat, so auch versteht man vom geistigen Leben der Menschheit noch nichts, wenn man blos das Gehirn und seine Functionen untersucht hat. Und wie die Sprachwerkzeuge und ihre Functionen noch nicht der Sprechende selbst sind, so sind die Gehirntheile und ihre Functionen noch nicht der Denkende selbst, und dieser, als das eigentlich active Denksubject, braucht noch nicht als vernichtet gedacht zu werden, wenn ihm die Gehirntheile als Organ nicht mehr zu Gebote stehen.

Die Forscher auf andern Wissensgebieten müssen, meint Hr. Vogt, die thatsächlichen Grundlagen anerkennen, welche die Physiologie ihnen an die Hand gibt. — Wohl werden das die andern Forscher thun, aber nicht ohne die physiologischen Resultate auch ihrerseits zu prüfen und das Einseitige, Verkehrte zurückzuweisen. Sie werden nicht das als wahre physiologische Grundlage anerkennen, was alle weitere Erklärung, alles Begreifen der übrigen Lebenserscheinungen der Menschheit unmöglich machen würde, wie dieß in der That der Fall wäre, wenn man das als richtig gelten ließe, was die einseitige, beschränkte Richtung der Physiologie, der Vogt huldigt, behauptet. Die übrigen Wissenschaften haben die Resultate der Physiologie zu beachten, aber diese hinwiederum hat auch die andern zu befragen an den Gränzgebieten, ihre Antworten zu beachten und von ihnen zu lernen. Die Physiologie wird doch nicht für sich das Privilegium der Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen?

Die Wissenschaften alle haben zusammen zu wirken, um sich

gegenseitig vor Einseitigkeit, Exclusivität und Verirrung zu bewahren. Das schließt nicht aus, daß bald dieses bald jenes Wissensgebiet mit größerem Eifer angebaut wird als die andern, und daß die betreffende Wissenschaft das Uebergewicht hat und vorzugsweise die Zeit beherrscht, während die andern Wissenschaften mehr in den Hintergrund gedrängt werden. Seit einiger Zeit behauptet dieses Uebergewicht die Naturwissenschaft mit all' ihren einzelnen Disciplinen, sowohl durch die großen Erfolge und Fortschritte, die sie gemacht, als auch durch die bedeutenden geistigen Kräfte, die sich ihr gewidmet, und eben deshalb auch durch die allgemeine Gunst der Zeit, die sich ihr zugewendet. Die andern Wissenschaften, namentlich Theologie und Philosophie haben ihre Herrschaft und die Gunst der Zeit verloren und sind gegenwärtig zurückgedrängt. Darum aber dürfen sie jetzt weder unthätig seyn, noch sich feindselig und abschließend der Naturwissenschaft gegenüber stellen, sondern sie sollen von ihr lernen, — und sie können in der That viel von ihr lernen; dabei aber müssen sie freilich gegen Ausartungen, gegen Exclusivität und Anmassung der Naturwissenschaft stets protestiren, nicht blos im Namen Gottes, sondern auch im Namen der Menschheit und der Bildung überhaupt. Die tiefere Wahrheit des Daseyns, die höhere Lebensanschauung haben sie zu bewahren, und seiner Zeit vermittelt mit den ächten Resultaten der Naturwissenschaft wieder zur allgemeineren Geltung zu bringen in der Wissenschaft wie im Leben. Man müßte die menschlichen Dinge und den Lauf der Welt durchaus nicht kennen, wenn man nicht mit Gewißheit voraussehen sollte, daß auch diese Glanzperiode der Naturwissenschaft, der Reiz den sie ausübt und die Begeisterung oder Gunst, die sie für sich erweckt hat, über Kurz oder Lang wieder vergehen oder wenigstens sehr werde geschwächt werden. Entweder werden sich der Natur-

forschung selbst Schwierigkeiten in den Weg stellen, die sie nicht so bald wird überwinden können, um beständig mit auffallenden Entdeckungen und Fortschritten die Meinung und Gunst sich zu erhalten; oder es wird, wie es die Art der Menschen ist, eine Uebersättigung und ein Gefühl des Unbefriedigtseyns trotz allen Fortschrittes eintreten. Da ist dann die Zeit für die andern Wissenschaften, vor Allem für die Philosophie und Theologie gekommen. Von ihnen muß der geistige, tiefere Gehalt der Naturwissenschaft aufgenommen, geläutert und forterhalten werden, damit von ihr nicht blos das materielle Daseyn der Menschheit gefördert werde, sondern auch das geistige. Namentlich wird der religiöse Glaube, wie er durch die Philosophie nicht aufgehoben oder überflüssig gemacht werden kann, so auch durch die Naturwissenschaft nicht vernichtet oder beseitigt werden können; das kann die Wissenschaft weder jemals, noch hat sie die Aufgabe es anzustreben: sondern durch alle Wissenschaft, empirische wie philosophische, soll der religiöse Glaube nur geläuterter, gediegener, erhabener werden. Je weiter der Verstand in der Forschung vordringt und sein Reich des Erkennens erweitert, um so größer muß auch das Herz des Menschen werden; und insbesondere soll durch die Naturwissenschaft, durch Erforschung der Natur die Idee des Ewigen, Göttlichen, dessen Abbild die Natur ist, im Menschen vielmehr immer voller aufblühen, statt zerstört zu werden.

Wir begreifen übrigens gar wohl, daß und wie der wissenschaftlich Strebende, auf dem Gebiete der Philosophie wie der Naturwissenschaft, gar oft, wenn auch meistens nur vorübergehend, in Conflict kommen könne mit dem religiösen Glaubensinhalte; und wir wollen nicht engherzig und kleinlich die Ansichten der Naturforscher stets alsogleich am strengsten dogmatischen Maaßstab

messen und bei kleinster Abweichung alsogleich das Verdammungsurtheil darüber, oder gar über die ganze Wissenschaft aussprechen, wie es allerdings oft genug geschieht, und wie die am liebsten thun, die in bequemer, beschränkter Gläubigkeit verharrend, die Wissenschaft hassen und die Anstrengung die sie fordert, fliehen; und darum auch die gar nicht zu würdigen verstehen, welche den schweren geistigen Kampf ringen um eine wissenschaftlich gegründete religiöse Weltanschauung, um wissenschaftlich vermittelten religiösen Glauben; die sich in der Starrheit ihres Glaubens für viel besser halten, als die geistig Beweglichen und Ringenden, und ihre geistige Trägheit sich als Glaubens-Verdienst anrechnen.

Aber indem wir uns gegen diese träg-gläubige Beschränktheit erklären, müssen wir uns auch in gleicher Weise und noch mehr gegen die frivol-ungläubige Beschränktheit und Bornirtheit verwahren. Dürfen wir uns im Namen des Glaubens den Fortschritt der Wissenschaft nicht hemmen lassen, so dulden wir noch weniger, daß diese Hemmung im Namen des Unglaubens oder der ungläubigen Wissenschaft geschehe. Die in Frage stehende bornirte Richtung der Naturwissenschaft will den Menschen geistig blenden, so daß er nur mehr sinnlich tastet in der Natur; sie will gewaltsam jede Aussicht über sie hinaus verbauen und unmöglich machen. Das ist verkehrt, ungerecht, grausam. Kann auch die Naturwissenschaft im Sinnlichen bis jetzt das Uebersinnliche, im Natürlichen das Uebernatürliche nicht klar erkennen, sie darf auf die Möglichkeit davon wenigstens nicht sogleich verzichten; und noch weniger den Glauben daran vernichten wollen. Wenn Jemand in dunklem Kerker säße, ringsum Finsterniß, nur nach oben den Blick in's Freie, Lichte; wäre es wohlgethan ihm auch diesen Blick in's Freie noch zu verbauen, weil er ja doch nur ins Blaue sehe und nichts Bestimmtes wahrnehmen könne?

Wäre es nicht vielmehr unmenschlich, grausam, da ihn vielleicht gerade dieser Blick in's Freie, Unendliche mehr erfreut, tröstet und erquickt, als alles Uebrige? So verhält es sich auch mit dem religiösen Glauben gegenüber der Naturwissenschaft. Man bezeichnet den religiösen Glauben, den Glauben an Gott und Unsterblichkeit öfter als ein Produkt einer kindlichen oder kindischen Zeit und Menschheit. Aber seht ihr denn nicht, daß Ihr, abgesehen von allem Andern, was sich dagegen sagen läßt, Eurer eigenen Ansicht das Urtheil sprecht mit dieser Behauptung? Wer bürgt Euch denn dafür, daß eine kommende Zeit nicht auch Eure Ansichten wieder als kindische bezeichnet, so große Stücke Ihr jetzt auch darauf haltet?

Wir begreifen, daß Einzelnen so zu sagen das Concept aus den Fugen geht bei manchen Erscheinungen, bei manchen Entdeckungen im Gebiete der Natur, so daß sie die Vermittlung derselben mit der bisher geltenden Weltanschauung nicht mehr zu finden vermögen. Aber soll denn die Beschränktheit Einzelner zum Princip erhoben werden? Soll der Menschheit bei den Entdeckungen der Naturwissenschaft in unsern Tagen das wieder begegnen, was ihr in früherer Zeit der Natur gegenüber widerfuhr? Die alten Völker, und die rohen auch jetzt noch, fielen und fallen anbetend nieder vor der Natur mit ihren gewaltigen Erscheinungen, Produkten und Wirkungen, die mächtig auf ihre Sinne wirkten und die sie nicht begriffen, sich nicht erklären konnten. Soll die Menschheit jetzt, da die Natur mehr ihr wunderbares Inneres — wenn man es so nennen will, aufschließt, durch die Naturwissenschaft dazu geführt werden, wieder etwas Aehnliches zu thun, und wiederum alle geistige Haltung verlierend, anbetend niederfallen vor ihr als vor der einzigen Gottheit des Menschen? Ist sie denn noch nicht mündiger und selbstständiger geworden? Oder

soll die Naturwissenschaft es als ihr schönstes Ziel betrachten, die Menschen dahin zu führen, daß sie die Natur gebrauchen und anstarren wie das Thier, ohne dahinter und darüber hinaus noch etwas Weiteres zu ahnen und zu suchen?

Uebrigens ist, wie bekannt, das Alles schon dagewesen; und auch das entgegengesetzte Extrem, daß die Materie gar Nichts, oder schlechterdings nur als das Nichtige, Schlechte sey, hat sich schon zu Zeiten und bei manchen Völkern geltend zu machen gesucht. Als die alte Zeit und die Völker derselben untergingen war die materialistische Weltanschauung viel verbreitet. Hr. Vogt selber führt aus Plinius die bekannte Stelle an, in welcher derselbe die Existenz und Unsterblichkeit der Seele leugnet und es sogar wünschenswerth findet im Tode ganz zu vergehen, um endlich Ruhe zu haben. Hrn. Vogt erscheint diese Stelle wie eine frische Stimme aus der Naturforschung unserer Zeit, während freilich der Geschichtsforscher darin vielmehr nur einen Unken-Ruf aus einer versumpften Welt erkennen kann. Vor dem Christenthum verschwand dieser Wahn, der sich der Welt zu bemächtigen drohte, und sich gebährdete als wäre er das sichere Resultat der Wissenschaft und Aufklärung. Aber ein anderer, entgegengesetzter Wahn trat nun auf und suchte dem Christenthum die Herrschaft streitig zu machen; — wieder im Namen der Erkenntniß, der Wissenschaft. Daß die Materie das Nichtige, Schlechte, Böse an sich sey und nur der Geist das Berechtigte, Seynsollende, Göttliche am Menschen, das wurde behauptet und mit großem Dünkel und großer Anmassung verkündet; wie sich denn die Bekenner dieser Lehre auch Gnostiker, die Wissenden, Aufgeklärten nannten, im Gegensatz zu Gläubigen, die das Licht dieser Aufklärung nicht erleuchtete. Auch dieser Wahn, so widernatürlich er war, fand seiner Zeit großen Anklang, ward

erst nach langem Kampf mit dem Christenthum überwunden und verlor endlich seine Gewalt. Dasselbe wird auch der roh-materialistischen Weltanschauung unserer Zeit, die den Geist als das Nichtige, Unreale betrachtet, widerfahren, weil sie ein eben so widernatürliches Extrem ist, wie die phantastische Ansicht der Gnostiker. Unsererseits aber haben wir die Aufgabe, die Armseligkeit und der Unverstand derselben allenthalben darzuthun, damit der Schein der Wissenschaftlichkeit und Aufklärung, womit sie sich zu umgeben sucht, schwinde und dadurch ihre Macht der Bethörung immer geringer werde.

Jetzt noch ein paar Worte über das, was Hr. Vogt am Schlusse seiner Erwiderung sagt: „Die Schlußdeclamationen des Herrn F. über die Freiheit der Wissenschaft, über das „schamlose Renommiren mit frecher Verhöhnung ehrwürdiger Ueberzeugungen der Menschen“ weise ich mit Verachtung zurück. Sie treffen nur den der sie ausstößt.“ — Eines begreife ich sehr wohl; dieß nämlich, daß Hr. Vogt nichts hören will von dem, was ich ihm dort zum Schluße gesagt habe; daß er dieß mit Entrüstung oder Verachtung zurückweist begreift sich; welcher Schuldige gesteht gerne seine Schuld ein! Eine Seltenheit jedenfalls ist das, und darum nicht überraschend, wenn es nicht geschieht. Wie aber das dort Gesagte mich selbst treffen könne, ist mir bis jetzt nicht klar geworden, da doch ich das nicht gethan habe, was dort genannt wird, sondern Hr. Vogt. Es müßte nur von jetzt an gelten, daß nicht mehr den Schuldigen Schmach und Strafe treffe, sondern den Ankläger, und nicht mehr den Thäter des Schlechten und Strafwürdigen, sondern den, der das Gethanene beim rechten Namen nennt und verurtheilt, — den Richter! Jedenfalls wäre das eine schöne Entdeckung von Hrn. Vogt und möchte ihm keinen geringen Ruhm einbringen bei einer gewissen Klasse von Men-

schen; vielleicht sogar eine Dankadresse oder gar ein Monument! Wir Andern aber bleiben vorläufig bei der Ansicht, daß Schmach und Strafe den zu treffen habe, der Schmähliches und Strafwürdiges gethan, nicht den, der es beim rechten Namen nennt und rügt oder richtet.

Damit sind wir am Schlusse unserer Erwiderung. Wir wollen aber diese Gelegenheit ergreifen, um noch ein paar andere Kapitel der Vogt'schen Weltanschauung, von denen in den früheren Artikeln noch nicht die Rede war, einer näheren Prüfung zu unterziehen; nämlich seine moralischen Grundsätze und seine Bekämpfung des religiösen Glaubens an eine göttliche Weltschöpfung.

VIII.

Man sollte meinen, wo einmal die Freiheit des Willens nicht blos, sondern sogar die Existenz einer menschlichen Seele geleugnet wird, da würde selbstverständlich auch von Sittlichkeit oder Unsittlichkeit menschlichen Thuns nicht mehr geredet werden, so wenig als bei den Thieren davon die Sprache seyn kann. Besteht der Mensch blos aus einer Summe materieller Stoffe, die zu einem Verein verschiedener körperlicher Organe verbunden sind, und die nun nach physikalischen und chemischen Gesetzen wirken, ist alles Thun des Menschen blos physikalische und chemische Wirksamkeit im Gehirne und in den übrigen Theilen des Leibes, dann haben seine Handlungen auch keine moralische, sondern nur physikalische und chemische Bedeutung. Das Thun des Menschen wird von denselben Naturstoffen, nach denselben Gesetzen vollzogen, wie das der Fliege oder der Pflanze, kann demnach auch keine andere Bedeutung mehr haben. Alles ist nur Naturvorgang

und hat an sich gleichen Werth und man kann nicht mehr den Unterschied geltend machen zwischen sittlich und unsittlich; das könnte keinen Sinn mehr haben. Auch gäbe es in der That nichts mehr zu thun, was als That oder Handlung an oder gegen irgend Etwas einen Unterschied begründen könnte. Der Mord eines Menschen wäre ja nichts anders als Zerstörung eines Aggregates von materiellen Stoffen, eines mechanischen Apparates; die Tödtung einer Fliege wäre in gleicher Weise Zerstörung eines solchen, nur etwas modificirten Aggregates von materiellen Stoffen. Wie die Thiere sich gegenseitig verfolgen, tödten und fressen ohne moralische Zurechnung, so könnten wohl auch die menschlichen Stoffaggregate sich dasselbe anthun gegenseitig, ohne sich einen Skrupel darüber machen zu müssen; der Kannibalismus wäre in bester Weise gerechtfertigt und für die Zukunft wieder angebahnt. Das Alles aber wollen die Materialisten — wenigstens theilweise — nicht Wort haben, sondern in glücklicher, oder wie Schleiden schärfer sagt, in „lächerlicher“ Inconsequenz wissen sie auch von Sittlichkeit und Unsittlichkeit viel zu reden; worunter sie zuletzt freilich doch nicht eigentlich das verstehen, was man bisher darunter verstanden hat und noch versteht, sondern es handelt sich bei ihnen doch nur um eine Art Instinctmäßigkeit oder Naturgemäßheit, die sie Moralität nennen, mit der sich dann allerdings Vieles als vollkommen sittlich verträgt, was man sonst als unsittlich bezeichnet. Wir würden übrigens von diesem Gegenstande hier nicht weiter sprechen, hätte Hr. Vogt es dabei bewenden lassen, zu leugnen, daß bei seiner Weltanschauung Sittlichkeit und moralische Weltordnung keine Stelle mehr finden, und zu betheuern, daß auch nach seinen Ansichten noch ein sittliches Leben motivirt und möglich sey. Hr. Vogt aber begnügt sich damit nicht, sondern er behauptet, seine Weltanschauung bringe erst

wahrhaft Sittlichkeit hervor; und er beschuldigt das Christenthum geradezu der Unsittlichkeit; zwar nicht unmittelbar, aber indem er gegen R. Wagner seine Beschuldigungen ausstößt, weil dieser auf die Nothwendigkeit einer einstigen Vergeltung hingewiesen hat, ganz in Uebereinstimmung mit der christlichen Lehre. Das ist Grund und Herausforderung genug, Hrn. Vogt's sittliche Grundsätze und moralische Weltordnung darauf anzusehen, ob es so wohl um sie bestellt sey, wie er mit aller Dreistigkeit behauptet. Doch vernehmen wir ihn selbst. In seinem Pamphlet gegen R. Wagner sagt er:

„Die ganze Betrachtung des Hrn. Wagner, all' sein Dichten und Streben ist auf die finstere Basis der Wiedervergeltung gestützt, auf diesen einzigen Rettungsanker aller jener frömmelnden Tendenzen, die wir in jetziger Zeit mit so zäher Energie auftauchen sehen, die Existenz einer unsterblichen Seele ist Herrn Wagner nicht das Resultat der Forschung oder des Nachdenkens, sie ist das nothwendige Requisit des ganzen Gebäudes der Rache, welches dieser Zelote sich aufgerichtet hat. Er bedarf einer unsterblichen Seele, um sie nach dem Tode des Menschen quälen und strafen zu können; er bedarf eines solchen Objectes, an welchem der Haß, den seine Religion in sich trägt, sich weiden könne.*) — Also die Lehre von der Wiedervergeltung und von einer Strafe der Bösen in einem Jenseits ist Hrn. Vogt ein so großes Aergerniß und bezeugt ihm, daß die Religion, die sie lehrt, eine Religion des Hasses sey! Hr. Vogt wird wohl nicht glauben, daß die Lehre von der Wiedervergeltung und von ewiger Strafe von Hrn. Wagner stamme, er wird doch wohl wissen, daß Christus selbst oft genug auf Wiedervergeltung hinweiset, und mit

*) Köhlerglaube und Wissenschaft. S. 119.

ewiger Strafe droht, und nicht R. Wagners Religion, sondern die christliche Religion nennt er darum eine Religion des Hasses. Das ist jedenfalls neu, da doch die Grundlehre des Christenthums und das höchste Gebot desselben die Liebe zum Inhalt hat und vor Allem befiehlt. Sollte das Hr. Vogt nicht wissen? Wohl, wird er vielleicht sagen, aber dieses Gebot der Liebe ist eben doch wieder mit der Lehre der Wiedervergeltung und Strafe verbunden, das hebt die Liebe als Lebensprincip des Christenthums wieder auf, denn diese ist mit jenem unvereinbar. Würde Hr. Vogt das einwenden, so müßte ich ihn entgegen fragen, ob er vielleicht das Gebot der Liebe so verstehen und auffassen will, wie vor einigen Jahren verkommener Pöbel häufig das Wort „Freiheit“ verstanden hat? Freiheit ist: nichts thun, nichts zahlen, gut leben, willkührlich handeln; ob vielleicht in ähnlicher Weise das Gebot der Liebe, damit es Gnade vor ihm finde, ein Freibrief seyn solle für alle Laster, für jede Verruchtheit und Schlechtigkeit; ob vollkommene Strafloſigkeit herrschen müsse um der Liebe willen, und das verschwinden müsse, was man Gerechtigkeit nennt — so das nur mehr Zweierlei herrscht, Liebe und — Laster? Will Hr. Vogt das nicht als seine Ansicht bekennen, dann hat auch seine Declamation, daß das Christenthum um der Lehre der Wiedervergeltung willen eine Religion des Hasses sey, keinen Sinn, sondern ist eben wieder nichts Anders als gedankenloses Gerede. Man hat allerdings auch schon in anderer Beziehung gegen die Lehre von der Wiedervergeltung, in so fern sie auch Lohn für die Tugend gewähren soll, in eigenthümlicher Ueberspanntheit viel declamirt, und gemeint, die wahre, reine Tugend sey die, welche äussern Lohn verschmähe, und in sich selber ihren Lohn finde und ihre Befriedigung, in dem Bewußtseyn nämlich recht gehandelt zu haben. Abgesehen davon, daß hier eine wunderliche

Selbsttäuschung zu Grunde liegt, indem man jeden Lohn verschmäht und doch nach dem stolzen Lohn der Selbstbefriedigung im eigenen Bewußtseyn hascht, da man doch consequent auch diesen Lohn verschmähen und auch kein selbstzufriedenes Bewußtseyn, das Gute gethan zu haben, sollte haben wollen; — abgesehen sag' ich davon, zeugt es bei dem Menschen, beschränkt und unendlich hülfsbedürftig, wie er nun einmal ist, von einem eigenthümlichen Bettelstolz, jeden Lohn der ihm von Aussen, insbesondere von der Gottheit geboten wird, verschmähen zu wollen. Und die Naturwissenschaft zumeist sollte wissen und beachten, daß es tief in der menschlichen Natur begründet ist, wie für Schlechtes Strafe zu fürchten, zu erwarten, ja häufig sogar, um einem innern Drange genug zu thun, zu wünschen, so für Gutes Lohn und Glück zu hoffen, und daß nur unnatürliche Raffinirtheit diesen Naturdrang zu verkehren pflege. Ferner sollte es die Naturwissenschaft gerade zumeist angemessen finden, daß eine Ausgleichung statt finde zwischen Innerem und Aeusserem der Menschennatur, sollte anerkennen, daß es naturgemäß sey, wenn dem inneren guten Streben auch das äussere Geschick entspreche und ebenso dem schlechten; und daß es demnach der Thatsache gegenüber, daß in diesem Leben dem inneren Streben häufig das äussere Geschick, die ganze Daseynsweise nicht entspreche, sondern mit gutem Innern schlimme äussere Lage und umgekehrt sich verbinde — ganz berechtigt sey, ein künftiges Daseyn zum Behufe dieser Ausgleichung zu postuliren.

Doch fragen wir nun nach, was denn Hr. Vogt, der ein reinerer Sittenlehrer seyn will als Christus selbst, der ja so oft auf Lohn und Strafe hinweist zum Behufe der Ermunterung und des Schreckens, — was Vogt an die Stelle der christlichen Sittenlehre setzen und wie er moralisch die Mensch-

heit bilden will. Das ist von ihm in folgender Stelle ausgesprochen:

„Dieselbe Wissenschaft, die uns beweist, daß des Menschen Existenz nur eine zeitliche, vorübergehende ist, welcher kein anderes Leben nachfolgen kann, dieselbe Wissenschaft ruft uns auch zu, daß der Mensch ein geselliges Wesen sey, das nur in und mit seiner Gattung, nur in und mit der Gesellschaft existiren kann. An die Stelle jener finsteren Rache, die nach einem kurzen und mühevollen Daseyn von einem außerhalb der Welt, außerhalb des Menschen stehenden Wesen ausgeübt werden soll, setzen wir die lebhafte Erkenntniß, die Pflegung und Ausbildung jenes Gattungsgefühles, welches uns zuruft, alle Menschen seyen gleich, gleichberechtigt zu jedem Genusse, den ihnen das Leben bieten kann; — an die Stelle jener moralischen Weltordnung, die nur auf der Furcht vor der Strafe, auf dem Beben vor einer unsichtbaren Behme beruht, setzen wir die Erkenntniß, daß kein Mensch einen Anspruch für sich erheben dürfe, den er nicht seinen Mitmenschen im vollsten Maaße gestatten will. Wo der Zelote ein sündiges, der Strafe verfallenes Ungeheuer sieht, da sehen wir einen Mitmenschen, den fehlerhafte Organisation, krankhafte Ausbildung, mangelhafte Ernährung und Hirn-Metamorphose zu Handlungen brachten, die wir als Krankheitssymptome betrachten und denen wir Abhülfe und Heilung zu bringen suchen; — wo der Eiferer für die moralische Weltordnung einen providentiellen Eingriff sieht, da finden wir die natürlichen Folgen natürlicher Verhältnisse, vor denen wir uns entweder beugen müssen, oder die wir zu bekämpfen suchen; — wo der Testamentsvollstrecker und Erbe der Radowitz'schen Tendenzen die größte Gefahr für seine moralische Weltordnung sieht, die auf der ungleichen Berechtigung der Menschen, der Herrschaft der Einen, der Unterdrückung der An-

dern, der Ausgleichung und der Lösung der Gegensätze in einem zukünftigen Leben fußt, da erblicken wir die Bürgschaften einer gesellschaftlichen Ordnung, die sich auf die Gleichberechtigung aller Menschen, auf die gleichmäßige Freiheit Aller, auf die Herstellung des möglichst großen zeitlichen Glückes für alle gründen soll. Unser moralisches und ästhetisches Gefühl, das wir demjenigen unserer Gegner wenigstens ebenbürtig setzen, fühlt sich durch diese Grundlagen eben so befriedigt, als es von den Grundlagen der moralischen Welt-Ordnung unserer Gegner beleidiget wird." *)

Das ist es also, wodurch in Zukunft die christliche Sittenlehre ersetzt werden soll. Vor Allem soll dieß geschehen, wie wir vernommen, durch den Ruf der Naturwissenschaft, daß der Mensch ein geselliges Wesen sey, nur in und mit der Gesellschaft existiren könne und daß alle Menschen gleichberechtigt seyen zu jedem Genusse, den ihnen das Leben bieten kann. Der Ruf, durch den die Menschen solche Neuigkeit erfahren, wird ohne Zweifel alle sittlichen Gebote und religiösen Motive zur Tugend völlig überflüssig machen, wird alle Laster vertilgen und Tugenden dafür hervorrufen! Dieser Ruf wird insbesondere mächtige Begeisterung erregen und gewaltigen Einfluß üben können auf das Thun der Menschen, wenn es so ist, wie Hr. Vogt behauptet, daß nämlich die Menschen keinen freien Willen haben, sondern lediglich unter dem Nothwendigkeitsgesetz der Natur stehen! — der Ruf wird wahrscheinlich Wunder wirken und die Schranken der Naturnothwendigkeit durchbrechen, und seltsamer Weise wird dadurch gerade das geschehen, was die Naturwissenschaft am meisten in Abrede stellt, — Wunderbares nämlich, den Lauf der Naturnothwendigkeit Aendern-

*) Köhlerglaube und Wissenschaft. S. 122—123.

des. Und das Alles durch den bloßen Ruf; das Wort wird Wunder wirken! Hr. Vogt darf also nur rufen: „Hört ihr Menschen, ihr seyd gesellige Wesen und seyd gleichberechtigt zu jedem Genusse,“ da wird alsbald alle Ungerechtigkeit, alle Bedrückung, alle Trägheit, alle Herrschsucht, aller Betrug, Streit u. s. w. verschwinden unter den Menschen. Schwierigkeiten aber, die sich allenfalls erheben könnten, werden zuverläßig energisch gehoben werden. Da verlangen zwei dasselbe Weib; Jeder beruft sich darauf, daß er ein geselliges Wesen sey und gleichberechtigt zu jedem Genusse; Jeder will seinen Beruf und sein Recht geltend machen, und findet es ungerecht ihm das zu versagen. Wie wird da zu helfen seyn? Einfach wohl. Der Eine schlägt den Andern todt, und damit ist die Sache geschlichtet. Die Geselligkeit wird dadurch nicht gestört, der Eine kommt zu seinem Recht und Genuß, der Andere verliert kein Recht und kommt um keinen Genuß, weil er nicht mehr ist, d. h. weil diese Summe von Stoffen mit ihren physikalischen und chemischen Kräften in andere Bahnen gelenkt wurde. Oder ist vielleicht noch eine andere Schlichtung solchen Streites möglich durch socialistische Künstler?

Keine finstere Rache ferner in einem Jenseits mehr, sondern Mörder und Gemordeter, Tyrann und Sklave, Schänder und Geschändete in gleicher Wonne des Nichtmehrseyns! Der Blutsauger, der elende Lüstling, der durch die Gunst der Verhältnisse gehoben und getragen, seine Mitmenschen wie das Vieh mißbraucht und das Blut und den Schweiß derselben verpraßt, er darf ferner nicht mehr fürchten, daß er „nach einem kurzen und mühevollen Daseyn von einem außerhalb der Welt stehenden Wesen“ werde gestraft werden. Der Mißhandelte aber und Geknechtete, der vor Jammer und Elend Verschmachtende, dem Niemand hilft und helfen kann, der möge fortan verzichten auf einstige Glückseligkeit, er kann sich ja

vollkommen trösten damit, „daß er ein geselliges Wesen sey und gleichberechtigt zu jedem Genuß, den ihm das Leben bieten kann!“ Uns scheint, Vogt weiß gar herrlich die Schlechten zu trösten und zu beruhigen, denn nur diesen droht ja die christliche Lehre Strafe nach diesem „kurzen und mühevollen Daseyn“, d. h. nach Vollendung ihrer Lasterbahn; den Guten aber gibt es die tröstlichsten Verheißungen für ihre Fortdauer nach diesem kurzen und mühevollen Leben. Vogt stellt die Sache — ich weiß nicht warum — so dar, als ob nach christlicher Lehre alle Menschen ohne Ausnahme nach dem Tode Strafe treffen würde.

Doch jetzt kommt die Hauptsache: „Wo der Zelote ein sündiges, der Strafe verfallenes Ungeheuer sieht, da sehen wir einen Mitmenschen, den fehlerhafte Organisation, krankhafte Ausbildung, mangelhafte Ernährung und Hirnmetamorphose zu Handlungen brachte, die wir als Krankheitssymptome betrachten und denen wir Abhilfe und Heilung zu bringen suchen.“ — Also statt der Sittenprediger, Erzieher und Richter erscheine in Zukunft Koch und Arzt. Statt aller übrigen Gesetze gebe man Speisegesetze. Was? da kommen wir ja gar in eine alte Finsterniß zurück, zu den Speisegesetzen und Fastengeboten der Religionen! Wird das jetzt doch wieder Vernunft, Recht und Wahrheit, was so lange als Unvernunft, Unrecht und Thorheit verschrieen war? Also als Kranke oder wenigstens als nicht recht Genährte werden künftig die Verbrecher behandelt. Es wäre äußerst interessant zu erfahren, wie Hr. Vogt die Taschendiebe, Räuber und Mörder medicinisch behandeln würde, um ihre abnormen Gehirnfunctionen, aus denen einzig und allein Alles hervorging, was sie verbrochen, wieder in's rechte Geleise zu bringen. Einige Schwierigkeiten möchte ihm das allerdings bereiten und er dürfte sich wohl vorsehen, um nicht trotz seiner Kur bestohlen oder todtgeschlagen zu werden. Aber er würde

wohl nicht blos mediciniſch verfahren. Hr. Vogt iſt ja auch Politiker und verſteht ſich auch auf's Sociale. Er wird alſo wohl dieſe Künſte zu Hülfe nehmen. Er wird ſie Alle in eine ſolche Lage verſetzen, daß ſie zu jenen Mitteln des Erwerbes gar nicht greifen mögen, daß in ihnen jene taſchendieberiſchen und mörderlichen Gehirnfunctionen, d. h. jene phyſikaliſch-chemiſchen Abnormitäten der Gehirnſubſtanz gar nicht entſtehen. Traun! ein ſchweres Stück Arbeit dürfte auch dieß ſeyn, und leicht möchten manche Gehirne auch durch die günſtigſten Lebensverhältniſſe und die beſte Ernährung von der Abnormität der Dieberei, des Betruges, der Ausſchweifung u. ſ. w. ſich nicht befreien laſſen; ja manche würden wohl durch günſtige Lage noch mehr beſtärkt werden in ſolchen Richtungen, oder auch in andere Abnormitäten hinüberſchwanken, zur Trägheit, Anmaſſung, Herrſchſucht u. dgl. Intereſſant aber müßte bei der moraliſch-mediciniſch-diätetiſchen Behandlung der Menſchen insbeſondere Ein ſpecieller Fall ſeyn. Wie möchte wohl Hr. Vogt den „Tyrannen" nach ſeiner Heilmethode behandeln, um ihn von ſeinen tyranniſchen Gehirnfunctionen zu befreien! Haſſen natürlich wird er auch den „Tyrannen" nicht, nicht ein Ungeheuer in ihm erblicken, ſondern einen lieben Mitbruder, „den fehlerhafte Organiſation, krankhafte Ausbildung, mangelhafte Ernährung und Hirn-Metamorphoſe zu ſeiner „Tyrannei" brachten. Welche Mittel möchte wohl Hr. Vogt hier anwenden, um Heilung von ſolch' krankhaftem Zuſtand zu bewirken? Doch welches dieſe auch ſeyen, Eines wäre noch wiſſenswerther; — was nämlich Vogt beginnen würde, wenn ſich der „Tyrann" durch ſeine Mittel nicht heilen laſſen *wollte*; wenn er ſeine Mittel nicht anwenden möchte, um geheilt zu werden! Wie würde wohl Hr. Vogt vor Allem dem Nicht-geheilt-werden-*wollen* entgegen wirken und das Geheiltwerden-*wollen* bewirken? Denn obwohl er die menſchliche Wil-

lensfreiheit läugnet, die Möglichkeit, ja höchste Wahrscheinlichkeit eines solchen Nichtwollens seinen Mitteln gegenüber wird er unmöglich in Abrede stellen können. Indeß das sind wohl unbescheidene Fragen, die Hr. Vogt kaum zu beantworten gesonnen seyn wird, da er vielleicht die betreffenden Mittel vorläufig noch als Geheimniß in petto behalten will, um dermaleinst bei günstiger Gelegenheit als Wunderthäter damit hervorzutreten! Uns aber erscheint Alles, was Vogt als Ersatz der christlichen Sittenlehre und moralischen Weltordnung bietet, so thöricht und abgeschmackt, daß es uns unbegreiflich ist, wie Einer, der ein „exacter" Forscher seyn will, solche Faseleien vorbringen mag, die kein gesunder Menschenverstand auch nur einen Augenblick ertragen kann. Und das schon deutet genugsam an, woher es kommt, daß des Hrn. Vogt „moralisches Gefühl" durch die moralische Weltordnung des Christenthums „verletzt" wird; es geschieht aus demselben Grunde, aus welchem das kranke Auge durch das Sonnenlicht sich verletzt fühlt.

Und nun wollen wir noch auf Etwas aufmerksam machen, um die Vogt'sche Weltanschauung in's rechte Licht zu setzen. Nach Hrn. Vogt sind alle geistigen Thätigkeiten nur Gehirnfunctionen, weiter nichts. Alles Denken, Glauben, Wissen und Wollen ist nur Function der materiellen Hirnsubstanz, ist also Produkt des materiellen Stoffes mit seinen physikalischen und chemischen Kräften. Doch kann, wie derselbe Vogt uns so eben auseinandergesetzt hat, auf diese Gehirnfunctionen durch entsprechende Mittel eingewirkt werden, um sie hervorzurufen, zu leiten, zu bessern. Diese Mittel sind physischer Art, wie sie seyn müssen, um auf materiellen Stoff mit seinen Kräften zu wirken, um die physikalisch-chemische Gehirnthätigkeit, d. h. Denken und Wollen, zu lenken, zu bilden. Wie nun Hr. Vogt, war denn nicht also eine frühere

Zeit ganz im Rechte, wenn sie Glauben, Ueberzeugung, Willens-Acte durch physikalische und chemische Mittel, ich meine — durch Schwert und Feuer in den Menschen zu bewerkstelligen suchte, und wenn sie auf's Rad flocht, um den Sinn der Menschen zu ändern? Sind die genannten geistigen Thätigkeiten nichts als Hirnfunctionen, Werk der materiellen Substanz und Organisation des Gehirnes, dann waren jene Mittel, auf das geistige Verhalten, auf Glauben und Wollen der Menschen bestimmend einzuwirken, in der That ganz angemessen, denn auf eine materielle Substanz mit ihren physikalischen und chemischen Kräften durch physikalische und chemische Mittel, durch Schlag, Druck, Feuer, Hunger u. s. w. einzuwirken, um sie in ihrer Thätigkeit zu leiten und zum gewünschten Ziele zu führen, das ist doch ganz Natur- und sachgemäß? Also waren jene früheren Zeiten, die man sonst als finstere bezeichnet, und die mit ihren Ansichten überwunden zu haben, wir uns glücklich preisen und rühmen, — jene früheren Zeiten waren die aufgeklärten, die, welche für ihre Zwecke die rechten, natürlichen Mittel anzuwenden wußten. Wir aber, die wir in unserer Aufklärung und Bildung zum Behufe der Einwirkung auf den Geist des Menschen mit seinen Thätigkeiten nicht mehr jene physikalischen und chemischen Mittel für angemessen halten, sondern der supponirten Menschenseele angemessene, geistige Mittel in Anwendung bringen — wir sind die Thoren und Phantasten — und dazu hat uns die vielgepriesene Aufklärung und Wissenschaft der neueren Zeit gemacht! Man sieht, dieser Materalismus mit seiner radikalen Aenderung der Weltanschauung birgt sehr reactionäre Elemente in sich, und aus diesem übermäßigen Licht droht wieder ganz dasselbe hervorzugehen, was früher aus der Finsterniß entsprang; und so wären wir nicht sicher, ob er uns nicht, wenn er zur Herrschaft käme, auch durch Feuer und

Schwert und andere physikalische und chemische Mittel zu seinem Glauben bekehren und unsere Ueberzeugung darin befestigen möchte. Auch andere Dinge, die jetzt noch als Wahn und Thorheit bezeichnet werden, dürften durch Hrn. Vogt's und seiner Glaubensgenossen Welt-Anschauung wieder zu Ehren kommen und wieder in ihre Rechte eingesetzt werden. Kann der Glaube durch physikalische und chemische Mittel zu Stande gebracht werden, da er nur ein materieller Act des Gehirnes, eine Modifikation der Stoffwirksamkeit desselben ist, so kann dasselbe wohl auch geschehen in Betreff der Liebe; denn auch sie kann wohl nichts Anders seyn als eine Bethätigung der physikalischen und chemischen Kräfte der Hirnsubstanz, da sie doch größtentheils auch ein bewußter Act oder Zustand ist, also von der Gehirnorganisation und Wirksamkeit abhängig ist. Und demnach kann es so unvernünftig nicht mehr erscheinen, wie unsere böse aufgeklärte Zeit will, wenn ein schmachtender Liebhaber zu medicinischen Mitteln und Zaubertränken seine Zuflucht nimmt, um Gegenliebe zu erzielen, — wer weiß, ob die betreffende Gehirnfunction dadurch nicht zu Stande gebracht wird!

Doch genug davon; wir sehen, Hrn. Vogt's Weltanschauung strahlt hier im schönsten Licht und stellt goldene Zeiten in Aussicht.

IX.

Wie gegen die Substantialität und Unsterblichkeit der Menschenseele, so richtet Herr Vogt auch gegen den Glauben an eine Weltschöpfung durch einen freien, persönlichen Schöpfer seine Angriffe, seine Läugnung und seinen Spott, wo nur immer sich Gelegenheit bietet. Besonders aber macht er sich dieß zum Geschäft in ein paar Abschnitten seiner „Bilder aus dem Thierleben", — bald von der Unvollkommenheit, bald von der Vollkommenheit der

Welt Gründe gegen eine göttliche Erschaffung derselben ableitend.

„Man kann, sagt er, unter dem Ausdrucke „Schöpfung" nichts anderes verstehen, als Bildung neuer Formen aus vorhandener Materie. Mögen dieß unorganische Gestalten, wie Himmelskörper oder Krystalle, mögen es organische Wesen seyn, welche aus dem Schöpfungsprocesse hervorgehen, stets muß man den Grundsatz festhalten, daß aus dem Nichts auch Nichts werden kann, daß die Materie, eben so wie sie unzerstörbar ist, auch unerschaffbar ist, und daß Schöpfung von Materie also ein palpabler Unsinn ist."*) Unser ganzes Leben, das Leben sämmtlicher Organismen, das ganze tellurische und kosmische Leben ist auf den Grundsatz gebaut, daß die Materie ewig dieselbe bleibt, ihre Form aber ewig wechselt."**)

Welches ist also hienach der Beweis, daß die Materie nicht erschaffen seyn kann, und daß sie ewig ist? Sie kann nicht erschaffen seyn, sagt Hr. Vogt, weil wir sie auch nicht zerstören können. Daraus aber, daß wir sie nicht zerstören, d. h. vernichten können, darf, wie mir wenigstens scheint, höchstens gefolgert werden, daß wir sie auch nicht erschaffen konnten und können; daß ein allmächtiger Schöpfer das nicht kann, das folgt doch daraus nicht? „Aus Nichts wird nichts", das ist richtig; damit aber ist noch nicht bewiesen, daß nicht eine Allmacht Etwas schaffen kann. Können wir es auch nicht uns vorstellen, wie Etwas, das zuvor nicht ist, entsteht, also wie Materie entstand, die zuvor nicht war, so ist auch das noch kein Beweis, daß Solches nicht möglich sey, denn unsere Geistes-Kraft- oder Schwäche und unsere Kenntniß oder Unkenntniß ist noch nicht das Maaß des Möglichen und

*) Bilder aus dem Thierleben, S. 355.

**) Daf. S. 356.

Wirklichen. Ist Schöpfung von Daseyendem, namentlich auch Schöpfung der Materie, etwas unermeßlich Großes, ein unergründbar hohes Werk, so supponiren wir ja auch keine menschliche Geisteskraft dazu als Schöpfer, sondern eine göttliche uns unerforschliche Schöpfermacht, der gegenüber die Erschaffung der Materie nicht als etwas Unmögliches, nicht als etwas zu Großes oder Vollkommenes erscheint. — Was aber dann die Behauptung des Hrn. Vogt betrifft, daß die Materie ewig sey, so ist sie nichts als ein willkührlicher, völlig unbewiesener und unbeweisbarer Glaubenssatz. Er am allerwenigsten hat, seinen Grundsätzen gemäß, ein Recht so etwas zu behaupten, da nach ihm die Erkenntniß nur so weit reicht, als die Erfahrung sich erstreckt. Nun aber ist Hr. Vogt weder von Ewigkeit, so daß er durch Erfahrung wüßte, daß die Materie ewig sey, noch will er ewig dauern, um erfahren zu können, daß sie ewig bestehe und niemals vernichtet werden könne. Hrn. Vogt aber auf's Wort zu glauben haben wir keinen Grund.

Doch wenden wir uns zu den Beweisgründen gegen die göttliche Weltschöpfung, die von der Unvollkommenheit der Schöpfung hergenommen sind. Schon einen bestimmten Plan, der es nöthig machte, einen vernünftigen, denkenden und wollenden Weltschöpfer anzuerkennen, findet Hr. Vogt nicht in der Schöpfung und ihrer allmähligen Entwicklung. „Die Aehnlichkeit des Planes, welchen wir zu erkennen glauben und kurz so benennen, ist die aus Gestalt und Zusammensetzung hervorgehende Aehnlichkeit, — Entwicklung des Planes ist die Ausbildung dieser Aehnlichkeiten nach materiellen Gesetzen. Das Bewußtseyn eines solchen Planes tragen wir erst aus unserem Bewußtseyn hinein, — es ist eben so wenig darinnen, als in dem Stein ein Bewußtseyn ist, daß er nach bestimmten Gesetzen fällt, so wenig, als in der Erde, daß sie nach bestimmtem Plane sich dreht; so wenig als in dem Menschen, daß

sein Bein beim Gehen sich nach den Gesetzen des Pendels schwingt.“*) — Daß der Plan in der Schöpfung der Welt überhaupt und der Erde insbesondere sich *selber* gewußt, daß er selbstbewußt gewesen und sich nach diesem seinen Bewußtseyn ausgeführt habe, wie hier Hr. Vogt annimmt, um es zu bestreiten, wird schwerlich Jemand im Ernste behauptet haben; die Behauptung ist vielmehr die, daß der *Schöpfer* eines Planes sich bewußt war und diesen realisirte in der Schöpfung, indem er Alles ihm gemäß ordnete und bestimmte, so daß also in dieser Schöpfung ein bestimmter Gedanke, ein bewußter — dem Schöpfer bewußter — Plan ausgeführt ist, und hinwiederum von denkenden, vernünftigen Wesen wahrgenommen, erforscht, erkannt werden kann. „Diesen Plan tragen wir erst aus unserm Bewußtseyn in die Schöpfung hinein“ meint Hr. Vogt. Ich frage ihn dagegen, wie ist es denn möglich, daß wir, die wir doch auch zur Schöpfung gehören, einen solchen Plan in sie hineintragen können, wenn gar keiner darin ist? Ist gar kein Plan in der Schöpfung, dann kann auch im Menschen, der ein Stück davon ist, kein Bewußtseyn davon entstehen und wiederum in die übrige Schöpfung hineingetragen werden. Es müßte nur gerade das menschliche Gehirn denn doch ein ganz aparter Punkt dieser Schöpfung seyn, wo sich ereignen kann, was sonst allenthalben unmöglich ist!

Nebst diesem findet Hr. *Vogt* eine allmählige Entwicklung und Vervollkommnung der Schöpfung durchaus unvereinbar mit einem vollkommenen göttlichen Schöpfer; also gibt es einen Gott nicht und ist keine Schöpfung geschehen. „Jede Entwicklung schließt den Begriff des ursprünglich Unvollkommenen, des anfänglich Unvollendeten in sich, was einem höheren Ziele entgegen strebt, und in jedem Produkte eines denkenden Wesens, welches unvoll-

*) Bilder aus dem Thierleben, S. 372.

kommen ist und später durch ein vollkommneres von demselben Urheber ersetzt wird, spricht sich auch die Ausbildung dieses Urhebers, seine Vervollkommnung, seine ursprüngliche Unvollkommenheit aus. . . . Der Uhrmacher, der anfangs schlechte Uhren und später bessere machte, kann ein unvergleichlicher Arbeiter seyn — früher war er ein Stümper. Während Ihr die Entwicklung eines bewußten Planes durch ein denkendes Wesen annehmt, welches seinen Gedanken unmittelbar durch ein Schöpfungswort Gestaltung verleiht, drückt Ihr diesem denkenden Wesen zu gleicher Zeit den Stempel der früheren Unvollkommenheit auf die Stirn; — aus demselben Gotte, den Ihr so hoch stellen und als so unerreichbar in seiner Weisheit und Güte uns malen wollt, macht Ihr ein wenig einsichtiges Wesen, welches nach und nach einsichtiger geworden und so allmählig dazu gekommen ist, durch Weiterbildung eines anfangs sehr unvollkommenen Gedankens endlich etwas Besseres zu erschaffen. Ihr laßt diesen Plan zu gewissen Zeiten nicht höher hinaufsteigen, als zu seinem Anfangspunkte — bei den Wirbelthieren, bald nur zu den Fischen, bald zu den Amphibien, den Reptilien oder den Säugethieren — ganz recht, indem dieß großentheils den Thatsachen entspricht, — aber sobald Ihr Euren persönlichen denkenden Schöpfer, dessen Gedanke schon That seyn muß, an einem solchen Zielpunkte anhalten laßt, so sprecht Ihr dadurch aus, daß er zur damaligen Zeit keinen höheren Gedanken fassen konnte, daß also seine Intelligenz nicht so weit entwickelt war, als später, — daß er durch Erfahrung klüger und überhaupt in sich vollkommener geworden ist. Wer sieht hier nicht, daß Ihr Euch selbst die Geschichte Eurer eigenen Entwicklung in einem göttlichen Hohlspiegel verzerrt wiederstrahlt, daß Ihr Euch einen Schöpfer macht nach Eurem Bilde, mit Eurer eigenen Unvollkommenheit, die sich nach und nach aus-

gebildet hat, und daß Ihr diese nur auf größere Verhältnisse ausgedehnt habt?“ *) — Da haben wir jetzt Hrn. Vogt's philosophische und theologische Denknothwendigkeiten. Alle unumstößlich, wie sich denken läßt! Für die wenigstens, welche ihn als ihren Propheten anerkennen, für die Gläubigen also. Wir Andern, Ungläubigen finden allerdings das Alles nicht so ganz denknothwendig wie Hr. Vogt es versichert.

Die allmählige Entwicklung und Vervollkommnung der Schöpfung setzt nothwendig einen Schöpfer voraus, der anfangs selbst nicht vollkommen war, sondern erst nach und nach durch verschiedene Versuche zur größeren Einsicht und Meisterschaft kam; damit natürlich hebt sich der Gedanke an eine götttliche Weltschöpfung von selbst auf. Hat es nun damit seine vollkommene Richtigkeit, muß man den Schöpfer unvollkommen denken am Anfange, weil in der Schöpfung selbst allmählige Entwicklung und Vervollkommnung Statt fand? Mit nichten. Fürs Erste schon darum nicht, weil ja die größte, außerordentlichste That des Schöpfers, die Hr. Vogt um ihrer Größe und Außerordentlichkeit willen gar nicht als möglich anerkennen will, — selbst für die Allmacht nicht, weil sag' ich, die größte, außerordentlichste That, nämlich die Schöpfung der Substanz, — der geistigen oder jedenfalls der materiellen Substanz, am Anfange geschieht, wodurch allein schon trotz der allmähligen Entwicklung und Vervollkommnung in der Ausgestaltung, die uranfängliche Vollkommenheit des Schöpfers vollkommen gewahrt ist, und sich schon hiedurch die Vogt'sche denknothwendige Consequenz als eitel Dunst und Nebel erweist. — Dann ist aber auch noch zu fragen, ob denn nicht gleich anfangs schon der Gedanke, der Plan der vollkommenen Weltgestalt-

*) Bilder aus dem Thierleben. S. 373–374.

ung bei dem Schöpfer vorhanden seyn konnte, so daß nur die Ausführung dieses Planes allmählig geschieht, nicht aber stets wieder ein neuer Plan entworfen und die Ausführung versucht wird? So daß also doch der Schöpfer schon am Anfange der Schöpfung vollkommen war, indem er den Plan der vollkommenen Weltschöpfung und Gestaltung schon gebildet, oder, wie wir sagen die Idee der Welt schon vollkommen in sich trug oder schaute, und also nicht erst mit der Weltausgestaltung selbst erst vollkommener wurde in seinem Erkennen, Wollen und Thun. Ich frage, was hindert, das anzunehmen statt dessen, was Vogt sich erklügelt hat und uns vorräsonnirt? Das kann deswegen nicht seyn, meint Hr. Vogt, weil „bei einem persönlichen, denkenden Schöpfer Gedanke schon That seyn muß.“ Also das muß so seyn und ist gar nicht anders denkbar! Wir erlauben uns doch, anders zu denken. Denn gar zu abgeschmackt wäre es, anzunehmen, bei dem vollkommensten Wesen, bei Gott, müsse jeder Gedanke sogleich That seyn, so daß er vor lauter Vollkommenheit nichts mehr denken könnte, ohne daß es zugleich That wäre, d. h. nicht blos Gedankenthat, sondern in einem bestimmten Schöpfungsgebilde realisirter Gedanke, und er sich demnach hüten müßte in seinen Gedanken! Zu abgeschmackt, sag' ich, wäre es, das anzunehmen, wodurch die Vollkommenheit zu Hemmniß ihrer selbst würde und so zu sagen unterginge „am eignen Allzuviel“; und wenn nicht vielmehr es die Vollkommenheit Gottes von selbst mit sich brächte, die Gedanken zu realisiren, die er realisiren will. Anders werden doch wohl die nicht behaupten, die einmal von einem selbstbewußten, freien, persönlichen Gott und Schöpfer reden wollen? Aber freilich, wie Hr. Vogt es brauchen kann, so muß es seyn; er gebietet auch über die Denknothwendigkeit, obwohl er sonst nur die Thatsachen gelten läßt!

Doch immerhin; mag es seyn, daß der Weltplan schon am Anfang der Schöpfung da war; er ist jedenfalls nicht alsogleich ausgeführt worden. Warum das? wozu das lange Zögern, diese langen Entwicklungsperioden, die offenbar statt gefunden haben? Warum, wenn die Welt Werk eines allmächtigen und weisen Schöpfers ist, ist sie nicht gleich vollkommen und fix und fertig geschaffen worden? So möchte man entgegen fragen. Wir könnten einfach erwiedern: Warum das Alles so und nicht anders geschah und geschieht, das wissen wir eben nicht. Wir sind nicht im Rathe des Schöpfers gesessen, wo wir das erfahren konnten; wir sind überhaupt nicht in der Lage über diesen Punkt ein Urtheil abgeben zu können — und noch viel weniger berechtigt darüber abzusprechen. Um über die Weltentwicklung zu urtheilen, und zu erkennen, warum sie so und nicht anders geschieht, und insbesondere um zu entscheiden, ob diese Entwicklung und Ausgestaltung der Welt eines allmächtigen, weisen und gütigen Schöpfers würdig sey, müßten wir erst die ganze Schöpfung kennen von Anfang bis zum Ende mit ihrem ganzen Entwicklungsprocesse, müßten das ganze Universum nicht blos überschauen dem Raume und der Zeit nach, sondern auch durchschauen; — dann erst wären wir im Stande ein Urtheil abzugeben; nicht aber jetzt, da wir nur einen kleinen Punkt im Universum kennen, und selbst von diesem, dem Raume und der Zeit nach, wahrlich noch so wenig, daß es nichts anders als ein jämmerliches Beginnen ist, über den göttlichen Schöpfungsplan das große Wort zu führen oder darüber abzusprechen. Daß übrigens die Schöpfung, sollte sie einmal entstehen, entwicklungsfähig- und bedürftig seyn mußte, obwohl sie von einem absolut vollkommenen Schöpfer geschaffen ward, läßt sich immerhin begreiflich finden. Jedenfalls mußte die Welt als Werk eines persönlichen, göttlichen Schöpfers, wie sie

einerseits ihm nicht gleich, d. h. nicht absolut vollkommen seyn konnte, so andererseits doch wiederum ihm gleichen d. h. ein Abbild seines Wesens und seiner Vollkommenheit seyn. Der christlichen Lehre zufolge ist aber Gott nicht blos ein leerer, abstracter Allvollkommenheitsbegriff, nicht ein Absolutes, das sich vor lauter Vollkommenheit nicht regen und bewegen kann, als starr und unlebendig erscheint, sondern dem Christenthum zufolge ist Gott Geist und Leben, ist in sich ein ewiger Lebensproceß, der ewig vollendet, sich ewig erneuert. Demnach also wird die Schöpfung ein Abbild dieses absoluten göttlichen Lebensprocesses seyn müssen, aber freilich wiederum nur ein Abbild, nicht aber absolut vollkommen. Die göttliche Ewigkeit findet in der Zeitlichkeit der Welt ihr Abbild, das absolute göttliche Seyn in der nach Art, Zahl und Räumlichkeit unendlichen geschöpflichen Substanz, der göttliche Lebensproceß aber findet im Großen sein Abbild in dem unendlichen Entwicklungs- und Vervollkommnungsproceß des Universums, der sich im Kleineren in ähnlicher Weise unzähligemale wiederholt. Also, sollte die Schöpfung eines absolut vollkommenen Schöpfers würdig seyn, und ihm als Abbild entsprechen, so mußte sie so geschaffen werden, daß sie einen Entwicklungsproceß darstellte, keinen absoluten, sondern einen relativen d. h. in Raum und Zeit.

Allein wie dem auch seyn mag, die Schwierigkeiten sind auch durch diese Auffassung des Weltentwicklungsprocesses noch keineswegs gehoben. Mußte auch eine Schöpfung Entwicklungs-fähig- und bedürftig seyn, so ist doch wohl auch in der Art dieser Entwicklungs-Fähigkeit und- Bedürftigkeit ein großer Unterschied; und diese Art scheint auf unserer Erde wenigstens — wenn wir auch absehen müssen von dem übrigen Universum, da wir es nicht kennen — nicht gerade die beste, eines gütigen und weisen Schö-

pfers würdige zu seyn, denn Vieles ist ja doch gar so unvollkommen, unzweckmässig und schlimm bestellt, daß schon ein Mensch von Kopf und Herz Alles besser hätte einrichten können, geschweige denn ein allmächtiger, allweiser und gütiger Schöpfer. Viele Geschöpfe sind so armselig, daß sie eines göttlichen Schöpfers unwürdig erscheinen, und vor Allem stimmt doch die Herrschaft des Todes unter den Geschöpfen, und zwar oft des grausamsten Todes, nicht mit einer göttlichen Weisheit und Güte überein. Der Tod aber, das zeigt die moderne Naturwissenschaft, hat geherrscht von Anfang an, lange schon ehe es noch Menschen gab, kann also nicht erst durch die Sünde der Menschen in die Welt gekommen seyn. Das ist es, was Hr. Vogt besonders geltend zu machen sucht dem Glauben an eine göttliche Weltschöpfung gegenüber. „Der Tod, sagt er, existirt als allgemeines Gesetz in der ganzen organischen Natur und *hat von Anfang an existirt*, sobald nur eine Organisation gegeben war. Da hilft kein Spreizen des Glaubens noch fromme Salli mortale's, um über diesen Stein hinaus zu kommen, der in Eurem Garten liegt. Der Tod hat existirt, ehe der Mensch auf der Erde erschien und hat Millionen lebender Wesen weggerafft, denen Ihr, nach Euren Begriffen, keine Sünde zuschreiben könnt, weil sie nie von dem Baume der Erkenntniß genossen hatten. Der Tod hat von Anbeginn existirt, und sagen wir es gleich, in höchst grausamer Weise existirt. Es sind, im Allgemeinen gesprochen, kaum schrecklichere Qualen von dem menschlichen Grübeln erfunden worden, als die sind, wodurch die Natur ihre Geschöpfe umbringt.“ *)

Das also ist der Hauptgrund gegen die Schöpfung durch einen weisen und gütigen Schöpfer — der Tod von Anfang an,

*) Bilder aus dem Thierleben. S. 322.

der doch mit der Weisheit und Güte eines göttlichen Schöpfers nimmermehr übereinstimmt. In der That befanden wir uns dem gegenüber lange Zeit in nicht geringer Verlegenheit. Daß der Tod geherrscht habe unter den Geschöpfen, ehe es noch Menschen gab, kann nach dem jetzigen Stand der Dinge und der Wissenschaft wohl nicht in Abrede gestellt werden; und wenn wir auch den biblischen Bericht allenfalls dagegen wahren oder damit in Uebereinstimmung zeigen können, da nirgends in der Schöpfungsgeschichte gesagt ist, daß die Thiere nicht dem Tode verfielen, vielmehr das Paradies ausdrücklich erst mit dem Auftreten des Menschen gepflanzt wird — so bleibt doch immer die Härte übrig, daß der Schöpfer von Anfang an Millionen Geschöpfe zu einem kurzen mühesamen Daseyn und unvermeidlichen, oft höchst qualvollem Tode bestimmt haben sollte. — Doch in meiner Verlegenheit hierüber kam mir unerwartet Hülfe. In dunkler Nacht noch nachsinnend, wie diese Härte auszugleichen, diese Schwierigkeit zu überwinden seyn möchte, kam der sanfte Tröster und Erquicker in den Lebensmühen zu mir — der Schlaf; und mit ihm ein Helfer in meiner geistigen Noth. Kaum nämlich eingetaucht in's dunkle Gebiet des Daseyns, erschien mir der tapfere Kämpfer gegen die Sophisten alter Zeit, Sokrates; nicht der Scribax, der in neuerer Zeit sich diesen Namen anmaßt und in schreibenden Händen von allerlei Personen seinen Spuck treibt, sondern der wahre Sokrates, wie er leibte und lebte zu seiner Zeit. Und „in so fragwürdiger Gestalt“ erschien er mir, daß ich alsbald ein Herz faßte ihn also anzureden: „O du wackerer und unerschrockener Streiter gegen Sophisterei, Aberwitz und niedrige Gesinnung, wie willkommen bist du mir gerade jetzt in meiner Bedrängniß, in die ich der modernen Sophistik gegenüber gerathen bin; gewiß kannst Du mir Hülfe gewähren und mir Aufschluß ertheilen über die Herrschaft des Todes:

ob er von Anfang an in der Schöpfung geherrscht und wenn es so ist, wie dieses mit der Weisheit und Güte des göttlichen Schöpfers vereinbar sey; „wohlan denn edler Freund, laß' uns gemeinsam des Feindes Andrang widerstehen.“ Sokrates nun mit wohlwollender Miene, doch auch jetzt noch nicht ohne einen ironischen Zug, sprach auf dieses mir erwiedernd: Nicht wahrlich geziemt es Dir verzagt zu seyn, noch auch bei mir in Deiner Bedrängniß Hülfe zu suchen, dem aus alter Zeit Stammenden, da seitdem so Großes geschehen in der Welt, und ein Licht sie erleuchtet hat, das uns noch nicht geschienen. Indeß die menschliche Weise bleibt sich gleich und die Verhältnisse wiederholen sich im Laufe der Zeiten; darum ist trotzdem auch die Sophistik wieder erschienen, in Manchem eigenthümlich zwar, das Meiste aber gemeinschaftlich habend mit jener, die ich zu bestreiten die Aufgabe hatte. Darum mag Dir immerhin Einiges nützen, was ich zu sagen weiß; und so will ich Deinem Begehren willfahren — in menschlicher Weise jedoch und — in meiner. Manches auch mag Dir in meiner Rede nicht genehm lauten, sondern unerwünscht vielleicht oder unerwartet; und zumeist wohl gleich das Erste. Wisse also, daß Dein Widersacher, C. Vogt ganz Recht hat, wenn er behauptet, daß der Tod in der Thierwelt von Anfang an existirte und nicht erst durch die Sünde des Menschen veranlaßt wurde; vom Anfang an auch waren sie theilweise in ihrer Nahrung darauf angewiesen, sich gegenseitig zu verzehren; und Unrecht hat Herr von Rougemont, wenn er glaubt, alle Thiere hätten anfangs nur Gras gefressen und sie seyen erst später nach der Sünde der Menschen dahin gekommen, einander aufzuzehren, indem sich ihnen die entsprechende Organisation, Zahnbau u. dgl. erst allmählig ausgestaltete. Anders aber war es freilich bei dem Menschen. Dieser war von Anfang an dem Tode

nicht unterworfen, sondern zur Unsterblichkeit und Verklärung mit Leib und Seele vom Schöpfer bestimmt. Nichts gab es auch in der Natur, was ihm schaden konnte oder mochte. Die Thiere anerkannten ihn als ihren Herrn, und boten willig sich zu seinen Diensten dar; auch die Pflanzen und die übrigen Naturgebilde und Stoffe enthielten Nichts, was dem Menschen schaden konnte. Gifte und anderes Schädliche gab es damals für den Menschen nicht, sondern Alles diente ihm zum Genuß und war ihm zuträglich. Das Strychnin also wie das Chinin war damals heilsam, denn was jetzt als Gift erscheint und verderblich ist, wirkte dazumal auf die Menschennatur vielmehr wie ein süß berauschendes Getränk; berauschend nicht in dem jetzigen gemeinen Sinn, sondern begeisternd vielmehr und die ganze Natur verklärend und die Unsterblichkeit derselben fördernd. Daß dem also war, davon kannst Du jetzt noch eine Spur erkennen in dem Umstande, daß in manchen Fällen die scharfen Gifte Mittel zur Heilung und Genesung werden können. Auch Sonstiges, wie Fall, Druck u. dgl. brachte dem Menschen damals keinen Schaden; nicht als ob die physikalischen Gesetze und Kräfte, von denen Ihr jetzt so viel redet, zu jener Zeit nicht auch wirksam gewesen wären, sondern theils war die Vorsicht und Besonnenheit der Menschen größer, so daß sie in solche Gefahren nicht kamen, theils auch war die leibliche Natur so vom Geiste beherrscht, daß sie durch Dergleichen nicht so Schaden nehmen konnte wie jetzt. Das nun war bei den Menschen der Fall; bei den Thieren aber all' das nicht; sondern diese waren, wie gesagt, dem Tode unterworfen und verzehrten sich gegenseitig auch dortmals schon. Glaube aber darum nicht — und das beachte wohl — daß die Thierwelt etwa ein elendes, qualvolles Daseyn geführt und nur für Leid und Schmerz bestimmt war, weil sie dem Tode bestimmt worden. Denn das Ge-

gentheil fand Statt. Gerade dieses Bestimmtseyn für den Tod erschien den Thieren damals als ihr bester Theil, als schöne, beglückende Bestimmung. Von einer Art dumpfen Edelsinnes und Opfergeistes nämlich war die gesammte Thierwelt durchdrungen, und wie noch jetzt durch Trieb und Gefühl der Lust die Fortpflanzung geschieht, so boten sich damals die Thiere mit Lust — darum nicht Qual und Schmerz empfindend — dem Tode dar, entweder um andern zur Nahrung zu dienen, oder der Erde überhaupt nützlich zu seyn und neue Hervorbringungen zu vermitteln. Sie waren hiezu bestimmt vom Schöpfer von Anfang an, darum war es ihrer Natur nicht zuwider, sondern geschah gerne; es herrschte ein allgemeiner Opfergeist unter ihnen, der ihnen angethan und eigenthümlich war, und der sie willig sich — zur Speise gegenseitig hingeben ließ, auf dem Altare der Natur dem Schöpfer derselben sich darbringend. Sie dienten einander mit Leib und Leben und erfüllten damit zugleich ihre Bestimmung und die Absicht des Schöpfers. Jetzt freilich ist es auch in der Thierwelt anders; auch die Thiere fliehen ihre letzte Bestimmung und fügen sich nur mit Sträuben dem Tode in seinen verschiedenen Arten; eben darum fühlen sie jetzt auch theilweise wenigstens Schmerz und Qual dabei. Das Sondergelüsten und eine Art Egoismus ist auch über sie gekommen, sie wollen nur mehr ihre Individualität bewahren, nicht mehr dem Ganzen dienen und ihren Zweck erfüllen. Und dieser egoistische Zug ist es, der durch des Menschen Sünde auch auf die Thierwelt hinüberkam, die Natur verschlechternd und ihre Gebilde ihrer Bestimmung abhold machend. Dennoch aber ist jene paradiesische Thiergesinnung — wenn ich so sagen soll — noch nicht aus der Welt verschwunden, sondern eben jetzt in diesen Deinen Zeiten taucht sie mächtig auf, nicht unter den Thieren zwar, aber unter den — Menschen. Denn be-

trachte nur die materialistische Weltanschauung von Vogt, Moleschott u. A. genauer und Du wirst es alsbald erkennen, daß sie sehr genau jener Thiergesinnung am Beginne der Schöpfung entspricht. Verwahren sie sich nicht dagegen, den Tod als eine Strafe, die vom Schöpfer über die Menschen verhängt wurde, anzusehen? Finden sie ihn im Gegentheil nicht ganz natürlich, und wollen sich mit Ergebung und ohne Hoffnung auf weitere Fortdauer ihm unterziehen; willig sich darbringend auf dem Altare der Natur dem allgemeinen Naturleben? Und finden sie nicht eine besondere Befriedigung darin, auch durch ihren Tod der Natur zu dienen, als Dünger nämlich, wie dieß besonders Moleschott verkündet, der keinen Gottesacker — wie Ihr es nennt — mehr dulden will, sondern verlangt, „die Leichen sollten dazu verwendet werden, die Felder zu düngen;" — möglich, daß er dafür nicht einmal natürlichen Todes stirbt, sondern plötzlich vor Wonne zerfließt, wenn der hehre Gedanke ihn etwa recht lebhaft ergreift, als Dünger nützlich werden zu wollen. So also mußt Du die Sache betrachten und verstehen lernen, um deine Gegner richtig zu würdigen. Es ist in dieser materialistischen Richtung ein gewisser Edelsinn verborgen — nicht zwar ein menschlicher, sondern ein thierischer, d. h. ein solcher, wie er einstens, freilich ohne klares Bewußtseyn, die Thierwelt durchdrang und sie bestimmte, willig den Naturzwecken zu dienen, eine Zeit lang bestehend, dann im Tode ohne weitere Hoffnung und Aussicht sich gerne hingebend, um andern Individuen und dem Ganzen zu dienen. Das Große also hat, wie Du siehst, die Wissenschaft an sich, daß sie selbst dann, wenn sie der schmählichsten Entartung verfällt, wie hier, wo sie die Menschheit zum Vieh herabräsonniren will, — sie dennoch nicht ganz der Gemeinheit verfällt, wie das allerdings durch die gewöhnlichen Leidenschaften geschieht; sondern einen gewissen Ernst und eine Art

Würde sucht selbst verirrte Wissenschaft im Menschen zu erhalten, wenigstens in so ferne ihr die Herrschaft gewahrt bleibt. — Doch darüber mag das Gesagte genügen; Du siehst, daß es keineswegs des göttlichen Schöpfers unwürdig war, von Anfang an in der Thierwelt den Tod herrschen zu lassen, denn es kam nur darauf an, in welcher Art dieser Tod seine Herrschaft übte und welche Bedeutung er hatte für die Thiere. Daß der Tod in der That mit gar günstigen Augen angesehen werden kann, und daß eine solche Ergebung in die Naturzwecke und ein gar williges Zerfließen in den Naturstrom, wie wir es von der paradiesischen Thierwelt behaupten, möglich ist, daß also der Tod nicht nothwendig ein Uebel, und daher nicht eines gütigen und weisen Schöpfers unwürdig sey, das bezeugen gerade die, gegen welche Du streitest und die Dich durch ihre Behauptung, daß der Tod ja von Anfang an in der Natur geherrscht und daher dieselbe nicht Werk eines göttlichen Schöpfers seyn könne, — die, sag' ich, durch diese ihre Behauptung Dich in Verlegenheit gebracht haben."

So sprach Sokrates und alsbald fand mein Auge seine Gestalt nicht mehr, während ich ihn noch weiter befragen wollte; und hierüber erwachte ich. Mir nun, das im Traum Vernommene überlegend, kam wohl Manches zweifelhaft vor, und klang mir das Ganze wie ein Mythus, doch Vieles däuchte mir nicht ohne Grund zu seyn, und so habe ich denn nicht unterlassen wollen, Alles hier mitzutheilen; will nun aber selbst wieder die Erörterung Herrn Vogt gegenüber weiter führen.

Hat der Tod auch wirklich von Anfang an, d. h. vor dem Auftreten des Menschen, geherrscht in der Schöpfung, so ist das noch kein Beweis, daß sie nicht das Werk eines weisen, gütigen Schöpfers seyn könne, denn in der That kommt es darauf an, welche Bedeutung der Tod hatte für die Thiere und für die Schöpf-

ung. Herrn Vogt ist der allenfallsige Schmerz des Maikäfers, wenn ein Laufkäfer ihn langsam verzehrt, ein Zeugniß, daß diese Welt nicht das Werk einer Gottheit seyn könne; der Schmerz des edlen Menschenherzens aber über das Elend der Mitmenschen, dem es nicht abhelfen kann, die Sehnsucht des Menschen nach Gott, Glück, Seligkeit und Unsterblichkeit — gilt ihm Nichts. Mit dem Thiere hat er Mitleid — mit dem Menschen nicht. „Wo ist die ewige Güte, fragt er, für die arme Schnecke, welche den Austernfischer, der sie zermalmt in seinem Schnabel, nicht sehen, ihm nicht entfliehen kann, weil ihre Augen und ihr Fuß miserable Werkzeuge sind? Ihr sagt, sie sind ihrer Organisation angepaßt, freilich sind sie es, aber warum ist diese Organisation so, daß nur höchst unvollkommene Werkzeuge an ihr wirken können.“*) Die arme Schnecke also mit ihrer unvollkommenen Organisation ist Hrn. Vogt ein Zeugniß, daß es keine ewige Güte gibt; die Schnecke muß ein Zeugniß seyn für das Nichtdaseyn eines göttlichen Schöpfers. Wie nun aber, wenn ich dieser armen Schnecke den großen Paskal gegenüber stelle, der mit all' seinem Seyn und Leben, Erkennen und Wollen Zeugniß gibt für einen göttlichen Schöpfer, — welchem Zeugniß darf ich eher trauen? Sonst hat man Nichtbegreifenkönnen und Unkenntniß im Geschöpflichen nicht als vollgültigen Grund zur Läugnung eines göttlichen Schöpfers betrachten zu dürfen geglaubt; man hat, da andere Gründe laut genug dafür sprachen, mit Ehrfurcht den Schöpfer anerkannt und verehrt, auch wenn man seine Werke und Wege nicht vollkommen begriff. Ja man fand es ganz natürlich und selbstverständlich, daß eines allmächtigen und allweisen Gottes Werk nicht solcher Art sey, daß es der beschränkte Menschenverstand alsogleich, so zu sagen,

*) Bilder aus dem Thierleben S. 376.

los kriegen könne; denn alsbald müßte ja ein solches Werk den Menschen selbst, wenn die erste Lust des Begriffenhabens vorüber wäre, als unbedeutend und kleinlich erscheinen. Wo Etwas in der Schöpfung nicht zu harmoniren schien mit dem Daseyn und Wirken eines göttlichen Schöpfers, da suchte man den Grund der Disharmonie entweder in einer freiwilligen Verkehrung des Geschöpfes, oder in mangelhafter Erkenntniß der Schöpfung, oder in zu ungenügender Vorstellung und Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften. Das ist aber jetzt anders. Es kommt dahin, daß jeder Naseweis ein Schnippchen schlagen und denken will und es auch ausschreit: Es gibt keinen Gott und Schöpfer; wie wäre ich denn sonst so verflixt gescheidt, daß ich Alles und Jedes anders und besser gemacht hätte, als dieser angebliche Schöpfer, wäre mir das Schöpfungswerk obgelegen! Mitten aus diesem Unverstand bricht freilich immer wieder unwillkührlich das Zeugniß für das Gegentheil von dem hervor, was man behauptet. „Anders" und „besser" hätte man es gemacht, wäre man nur Schöpfer gewesen, und mehr angemessen der Idee eines allmächtigen, weisen und gütigen Schöpfers hätte das Schöpfungswerk werden müssen! Damit ist ja also doch wieder anerkannt, daß nicht blinder Zwang und Nothwendigkeit herrscht in der Schöpfung, sondern Vernunft und Freiheit in ihr walte und etwas, das nicht der Nothwendigkeit unterworfen ist, wie die Materie. Wie könnte denn je der Gedanke „anders" und „besser" entstehen im Gehirne eines Menschen, wenn Alles nach starren Nothwendigkeitsgesetzen verliefe? Käme da wirklich noch ein Bewußtseyn zu Stande, dieses „Anders" und „Besser" wäre jedenfalls aus demselben ausgeschlossen. Nur die Nothwendigkeit des Daseyns, der Wirklichkeit könnte sich einzig und allein spiegeln im Menschenhirn. Und wenn es endlich nur eine Natur, nur Materie, nur Stoff gibt mit seinen

physikalischen und chemischen Kräften, woher entstand denn die Idee Gottes, die Idee eines so vollkommenen Wesens, daß man das materielle Daseyn und überhaupt das ganze Daseyn für zu unvollkommen hält, als daß es das Werk eines so absolut vollkommenen Wesens seyn könne? Aus der so unvollkommenen Welt, wie kommt aus dieser der Gedanke eines so vollkommenen Schöpfers hervor, daß er zuletzt gar nicht mehr zu passen scheint zur Schöpfung?

Genug. Wir glauben hinreichend die Armseligkeit und den Unverstand der materialistischen Weltanschauung gezeigt zu haben. Hrn. Vogt freilich dürfen wir nicht hoffen, zu anderer Ansicht zu bringen; er hat es sich einmal zur Aufgabe gemacht, den rohesten Materialismus zu verkünden und unaufhörlich dem Volke vorzuschreien, damit es endlich glaube. „Gegenüber der Verwirrung der Begriffe, sagt er, welche noch in so vielen Köpfen herrscht, ist es unerläßlich, stets auf's Neue wieder auf diesen ersten Grundsatz aller unserer exacten Wissenschaften zurückzukommen (nämlich, daß die Materie ewig sey und nur die Formen wechseln); auf allen Dächern, aus allen Büchern, aus jeder Zeile heraus dies immer und immer wieder den Leuten in die Ohren zu schreien, bis es ihnen damit geht, wie mit der Bewegung der Sonne.“*) Der roheste, unverständigste Fanatiker kann keine unwürdigere Vorstellung vom menschlichen Glauben haben, als hier kund gegeben ist. Durch Geschrei will Hr. Vogt seine Ansichten verbreiten, durch beständiges Vorschreien Glauben erwirken. So richtet man Thiere ab, Menschen aber bildet man nicht so. Auch der Glaube, der wahrhaft menschliche und menschenwürdige, entsteht nicht auf so rohe, mechanische Weise, wie Hr. Vogt ihn zuwege bringen will,

*) Bilder aus dem Thierleben S. 355.

sondern auch der Glaube muß sich stets auf ein vernünftiges Urtheil gründen, soll er gerechtfertigt und des Menschen würdig seyn. Das Volk, das wissenschaftlich nicht zu erkennen vermag, daß die Sonne steht und die Erde sich um sie bewegt, durch den Augenschein vielmehr täglich das Gegentheil wahrzunehmen glaubt, hätte den Astronomen nie, der scheinbar sicheren Gewähr der Sinne gegenüber, geglaubt, hätten diese ihm blos ihr wissenschaftliches Resultat beständig vorgeschrieen, und nicht vielmehr als sachkundige und glaubwürdige Auctorität sich ihm bewährt; dadurch nämlich, daß sie zeigten z. B. durch Vorausberechnung der Sonnen- und Monds-Finsternisse, die pünktlich eintrafen, daß sie in der That von den Bewegungen der Himmelskörper etwas verstehen. Aus der bewährten Kenntniß und Glaubwürdigkeit der Astronomen in diesen leicht in ihrer Richtigkeit zu prüfenden Berechnungen und Behauptungen, wird auf die Kenntniß und Glaubwürdigkeit derselben auch in andern Dingen geschlossen; und darum glaubt das Volk den Astronomen, und das ist ein menschenwürdiger, auf vernünftiges Urtheil gegründeter Glaube. Hr. Vogt aber will keinen solchen Glauben für seine Ansichten, der sich auf ein gesundes Urtheil gründet, er will sich nicht erst als glaubwürdige Auctorität bewähren, ehe er Glauben fordert, sondern durch beharrliches Wiederholen und Vorschreien will er dem Volke, als wäre es ein Vieh, endlich seine Maulwurfsweltanschauung einschreien. Und so Einer erdreistet sich, als einen Vorkämpfer der vordringenden Civilisation sich zu bezeichnen!

In unseren Tagen ist, wie es scheint, Alles möglich; wie der wahnsinnigste Aberglaube seine Anhänger findet, so findet sie auch der aberwitzigste Unglaube; wie Tischen und sog. klopfenden und schreibenden Geistern blindlings geglaubt wird, so werden auch die Vogtschen Ansichten mit roh-materialistisch-gläubiger Inbrunst nachge-

betet. Doch wird zuverläßig dieser Abfall der Menschen von sich selbst weder allgemein werden, noch lange dauern; man wird unmöglich Ruhm und Aufklärung darin finden können, einer Welt-Anschauung zu huldigen, die sich zur *christlichen* doch nur verhält, wie eine verlumpte, verwitterte Proletariergestalt zum olympischen Zeus, — oder um es noch bestimmter und sachgemäßer auszudrücken: die zur christlichen und wahrhaft menschlichen Welt-Anschauung eben nicht anders sich verhält, als wie — *das Thier zum Menschen*.

Anhang.

Der geistlose Materialismus hat außer C. Vogt und Moleschott in der neuesten Zeit noch mehrere Vertheidiger gefunden. Ich bin indeß nicht gesonnen, jeden derselben besonders in Anspruch zu nehmen und mit seinen Ansichten zu würdigen; es lohnte sich der Mühe nicht und nicht jeder Schriftsteller erwirbt sich ja durch sein literarisches Produkt ein Recht darauf, — widerlegt zu werden! Nur über eine Schrift dieser Richtung sollen anhangsweise noch einige Bemerkungen Platz finden; nämlich über die „Neue Darstellung des Sensualismus“ von Heinrich Czolbe.*)

Czolbe's Buch will eine systematische Darstellung und Begründung der sensualistischen oder materialistischen Weltanschauung seyn; es soll „das Grundprincip des Sensualismus präcise bestimmen und darnach alle Grundfragen über die Welt in ihrem Zusammenhange oder systematisch lösen“. Die Untersuchung und Darstellung ist zwar ohne Tiefe, ohne Geist und Leben, ist aber ruhig und ernst gehalten und mit bescheidenen „es dürfte“, „könnte“, „es ist unwahrscheinlich, zweifelhaft“ u. dgl. reichlich ausgestattet.

*) Neue Darstellung des Sensualismus. Ein Entwurf von Heinrich Czolbe, Dr. med. Leipzig 1855.

Die erste Frage, deren Beantwortung entscheidend ist, ist die nach dem Grundprincip des Sensualismus und nach der Rechtfertigung oder wissenschaftlichen Begründung desselben, womit sich dann zugleich die wissenschaftliche Ueberwindung der bisherigen Weltanschauung verbindet.

Als Grundprincip des Sensualismus gilt Hrn. Czolbe dieß: „bei allem Denken die Annahme übersinnlicher Dinge auszuschließen; d. h. Alles dasjenige zu eliminiren, was an sich oder durch seine eigene Beschaffenheit nicht wahrnehmbar, oder übersinnlich seyn soll.“ — Aber wodurch wird nun die Ausschließung alles Uebersinnlichen, als Grundprincip, der bisherigen Welt-Auffassung gegenüber gerechtfertigt und als nothwendig und wahr erwiesen? „Es ist dieß Princip, sagt Czolbe, nicht so willkührlich als man gewöhnlich glaubt. Da man in allen Fällen, in welchen eine wenn auch nur in einer gewissen Richtung, oder bis zu einer gewissen Grenze vollständig befriedigende Erklärung oder Erkenntniß des Zusammenhanges gewisser Dinge gelungen ist, einen anschaulichen, sinnlich klaren Begriff, oder ein ebenso beschaffenes Urtheil besitzt und das Uebersinnliche, oder Unsinnliche ausgeschlossen hat, so darf man wohl inductiv schließen, daß bei allem Nachdenken über die Welt, oder bei der Erklärung der Erscheinungen im Allgemeinen, wenn sie gründlich oder vollständig seyn soll, das Uebersinnliche stets und unter allen Umständen ausgeschlossen werden muß. Wenn diese Operation ein wesentliches Merkmal der einzelnen vollständigen Erklärungen ist, oder in ihren Begriff gehört, so dürfte sie auch in den Begriff der Erklärung im Allgemeinen gehören. Strebt man in der Wissenschaft nach klaren Begriffen und Urtheilen von dem Zusammenhange der Dinge, so erscheint es als innerer Widerspruch — Uebersinnliches, d. h. Unklares darin aufzunehmen. Wenn wir Unbekanntes durch Schlüsse

erklären wollen, kann dieß doch nur durch Vermittlung des Bekannten, nicht aber wiederum durch Unbekanntes geschehen." (S. 1—2.) — Das ist die ganze Rechtfertigung der Annahme, daß Uebersinnliches schlechterdings von allem Denken auszuschließen sey. Durch diese dürftige Induction soll das sensualistische Grundprincip dem dualistischen Princip und dem religiösen Glauben gegenüber begründet seyn! Doch nein, das fühlt der Verfasser selbst, daß dieß nicht der Fall sey. „Diese Erörterung, fährt er nach Obigem fort, soll nicht etwa ein Beweis des sensualistischen Principes seyn, sondern nur die allgemeine Begriffsbestimmung von Erklärung, die freilich, wie alle solche Begriffsbestimmungen etwas individuell oder willkührlich ist. Es fragt sich eben, ob man nur solche einzelne Erklärungen für vollständig befriedigend hält, die anschaulich sind, ob man in der Wissenschaft nach anschaulichen Vorstellungen und Begriffen strebt, ob hier eine Induction oder Verallgemeinerung anwendbar ist. Das dualistische Princip, außer dem Anschaulichen auch Uebersinnliches in das Denken aufzunehmen, scheint aber in derselben Weise individuell oder willkührlich und deßhalb beide logisch wenigstens vollständig gleichberechtigt zu seyn. Zu dem einheitlichen Principe des Sensualismus wird sich derjenige entschließen oder angetrieben fühlen, dessen Bedürfniß nach Anschaulichkeit der Begriffe, Urtheile und Schlüsse ein unbegrenztes ist." (S. 2.) In ähnlicher Weise spricht sich Czolbe etwas später aus. „Man kann dasselbe (das Grundprincip des Sensualismus) freilich ein Vorurtheil oder eine vorgefaßte Meinung nennen. Allein ohne solch ein Vorurtheil ist die Bildung einer Ansicht über den Zusammenhang der Erscheinungen überhaupt unmöglich. Wenn die Naturforscher glauben, daß sie ohne irgend eine vorgefaßte Meinung aus ihren sinnlichen Wahrnehmungen Begriffe, Urtheile und Schlüsse bilden, so dürfte dieß auf Selbsttäuschung beruhen. So

lange sie aus gewissen Erscheinungen auf eine unbekannte Ursache schließen und derselben einen Namen geben, ohne zu entscheiden, ob sie anschaulich oder übersinnlich sey, ist dieß im Grunde kein Schluß, sondern eine Suspension desselben; schließen sie aber wirklich, so lassen sie sich dabei von dem dualistischen Grundprincipe leiten, daß es neben den sinnlichen auch übersinnliche Dinge gebe. Dies ist doch durchaus ebenso ein Vorurtheil, als das einheitliche sensualistische. Es ist gar keine Logik denkbar, ohne eines von beiden Principien. (S. 6.)

Also jede der beiden Weltauffassungen, die dualistische wie die sensualistische, würde sich hienach letztlich auf ein Vorurtheil, als ihr Grundprincip, gründen, und insofern wäre beiden Gleichberechtigung wenigstens gewahrt, eine Gleichberechtigung freilich, die demüthigend genug für beide wäre. Immerhin aber wäre für den Materialismus der Gewinn dabei ein großer. Allein wir können auch das nicht gelten lassen, selbst dann nicht, wenn sich das dualistische Grundprincip, das neben dem Sinnlichen auch Uebersinnliches annimmt, nicht besser begründen ließe als das sensualistische. Denn die Weltauffassung, die auch Uebersinnliches annimmt und gelten läßt, die als religiöser Glaube Gott und Welt und in dieser wiederum Geist und Materie unterscheidet, besteht seit Menschengedenken. Sie wurde nicht erst von irgend Jemanden erfunden und als Ansicht und Vorurtheil hingestellt, wie die sensualistische Weltanschauung, sondern besteht allgemein dem Raume und der Zeit nach, so viel wir wenigstens wissen, ist also nicht individuell und willkührlich, wie der Sensualismus es ist nach Czolbe's eigenem Zugeständniß. Und wenn Czolbe später in seinem Buche behauptet, die Welt, die Erde und alle Organismen, also auch die Menschen und die Menschheit seyen unentstanden, seyen ewig, so muß er auch zugeben, daß die Welt-Anschauung, die er bekämpft und „verdrängen" will, ewig und

unentstanden, also nicht willkührlich sey; wogegen dann sein Grundprincip des Sensualismus nur den Werth eines Einfalls, einer Caprice haben kann, der zu lieb man doch Niemanden zumuthen kann, die seit unvordenklichen Zeiten bestehende — oder nach Czolbe gar ewige — dualistische Weltauffassung mit ihrem Grundprincip aufzugeben; — selbst dann, wenn sich dasselbe, wie bemerkt, wirklich nicht besser begründen ließe, als das sensualistische Grundprincip.

Aber der Drang nach klarem Erkennen und Wissen fordert vielleicht das sensualistische Grundprincip der Anschaulichkeit und Ausschließung alles dessen, was nicht anschaubar ist? Nur das Anschauliche ist ja nach Hrn. Czolbe klar, alles nicht-Anschauliche d. h. Uebersinnliche ist unklar. Aber ist denn, müssen wir fragen, Alles das schon klar, was anschaulich ist, und wird durch Anschauen Klarheit und Wissen erlangt? Keineswegs ist dieß ja der Fall. Gar Vieles was angeschaut wird, ist darum noch nicht klar, noch nicht erkannt und verstanden, und nicht durch Anschauen wird Klarheit des Erkennens erlangt, sondern durch Denken. Die sinnliche Anschauung theilt der Mensch mit dem Thiere, das Denken gibt ihm seinen Vorrang und seine Einsicht, das leidet doch keinen Zweifel? Hr. Czolbe aber sagt: „Das Denken einer Sache ist nur ein Nothbehelf für die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung derselben, es wird deßhalb das anschauliche Denken, welches der Wahrnehmung am nächsten steht, auch das beste seyn.“ (S. 3.) Das ist ein Satz, über den die Wissenschaft erröthen muß. Ist denn die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung, wenn sie anders eine wahrhaft menschliche und menschenwürdige seyn soll, gedankenlos, und ersetzt sie denn das Denken oder macht sie dasselbe überflüssig? Gibt nicht vielmehr erst das Denken der sinnlichen Wahrnehmung Sinn und Bedeutung; so daß sie nicht blos ein

dumpfes, blödes, thierisches Anstarren ist? Und nun kommt Hr. Czolbe und behauptet, das Denken sey nur ein Nothbehelf für die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung! Man möchte hienach glauben, das Thier, indem es die Dinge unmittelbar sinnlich wahrnimmt, verstehe und erkenne dieselben besser als der Mensch, wenn er sie nicht gerade unmittelbar wahrnimmt, aber über sie nachdenkt, — wenn doch die sinnliche Wahrnehmung das Vorzüglichere seyn soll. Ist das aber nicht der Fall, sondern erhält die sinnliche Wahrnehmung selbst erst Erfolg und Bedeutung durch das Denken, und besteht der Vorzug der menschlichen Sinneswahrnehmung, obwohl sie in manchen Fällen nicht so scharf ist wie die mancher Thiere, — gerade darin, daß sie mit der Fähigkeit zu denken sich verbindet, so ist doch wahrlich kein Sinn in dem, was Czolbe hier sagt. — „Da es offenbar, heißt es ferner, das Grundprincip des Sensualismus ist, eben dasselbe durch sinnlich klare, oder lichtvolle Begriffe, Urtheile und Schlüsse innerlich schauen zu wollen, wofür die speculative Philosophie nur übersinnliche Annahmen oder dunkle Worte hat, so erscheint jenes viel geschmähte Princip als das erhabenste, oder idealste, was ein Mensch bei seinem Nachdenken wählen kann.“ (S. 3.) Diese Stelle zeigt uns für's Erste, daß Czolbe sich selbst den Begriff des Uebersinnlichen nicht klar gemacht hat, indem er hier Uebersinnliches und Abstractes miteinander confundirt und für Ein und dasselbe hält. Dann zeigt uns diese Stelle auch, daß dem Verfasser der Begriff der „Anschaulichkeit,“ die doch sein Grundprincip seyn soll, kein fester, bestimmter ist. Während zuvor das Denken nur ein Nothbehelf für die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung seyn sollte, ist hier auf einmal auch von einem innerlichen Schauen durch sinnlich klare oder lichtvolle Begriffe, Urtheile und Schlüsse die Rede, so daß demnach auch das Denken als sinnliche

Anschauung gelten kann! Aber wenn das der Fall ist, und wenn er das als wahr und wirklich annimmt, was sich sinnlich anschaulich denken läßt, ist denn da nicht doch wieder die alte Weltanschauung in ihrem Bestande, in ihrem Rechte und in ihrer Wahrheit gesichert? Läßt sich nicht auch das Uebersinnliche, Gott, das Jenseits, die unsterbliche Menschenseele sinnlich wahrnehmbar denken, d. h. innerlich schauen? Und ist denn das Gehirn gerade nach dieser materialistischen Lehre nicht auch ein Sinn und das Denken im Grunde also Sinneswahrnehmung und demnach das Gedachte sinnlich Wahrgenommenes und als solches wahr und wirklich? Man könnte vielleicht dagegen sagen, zu diesem innerlichen Schauen im Denken, müsse die äussere sinnliche Wahrnehmung kommen, wenn man Etwas als wirklich und wahr gelten lassen soll. Muß das seyn, dann möge nur gleich diese ganze „Neue Darstellung des Sensualismus“ auf sich selbst verzichten und sich selbst als unmöglich und unwahr betrachten. Denn die geistigen Thätigkeiten werden zwar für bloße Hirnfunctionen, für physische Functionen, also als sinnlich wahrnehmbare Vorgänge und Thätigkeiten erklärt, wirklich sinnlich wahrgenommen aber hat sie noch Niemand, weder ein Physiolog noch ein Psycholog, noch sonst Jemand. Hält man aber gleichwohl daran fest, so hat man kein Recht, Gott, Menschenseele und Jenseits, kurz, das sog. Uebersinnliche zu läugnen, darum zu läugnen, weil man es noch niemals sinnlich wahrgenommen habe oder wahrnehmen könne; denn geistig, innerlich schauen in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen kann man ja dasselbe in der That, und insofern also sinnlich wahrnehmen im Denken durch den Sinn des Gehirnes; und solches Schauen und so Anschauliches läßt doch auch Czolbe gelten, wenn es ihm anders mit der obigen Stelle Ernst ist!

So steht es um das Grundprincip dieses Sensualismus, um das Princip der Anschaulichkeit und der Ausschließung alles nicht Anschaubaren d. h. Uebersinnlichen aus dem menschlichen Denken. Nicht besser ist es bestellt um die Durchführung dieses Grundprincipes zur Erklärung alles Daseyenden in der Psychologie, Naturphilosophie und Politik (Ethik). Es ist nach dem bisher über das Grundprincip bemerkten wohl nicht nothwendig ausführlich diese sensualistisch dargestellten Disciplinen zu erörtern und zu prüfen; nur über ein paar der wichtigsten Punkte mögen noch einige Bemerkungen beigefügt werden.

Das „Bewußtseyn“ ist Hrn. Czolbe eine durch den Bau des Gehirnes bewirkte Qualität, und er erklärt es als „die in sich selbst zurücklaufende Richtung aller Erfahrungen, welche eine nicht weiter zerlegbare Einheit dieser Thätigkeiten bildet.“ (S. 27.) Damit also soll das Räthsel des Bewußtseyns gelöst und Alles zur Klarheit, d. h. Anschaulichkeit gebracht seyn! Das Bewußtseyn selbst muß ja dem Grundprincip des Sensualismus zufolge etwas Anschauliches und damit Klares werden, darum muß es eine Summe von Erfahrungen seyn, die in sich selbst zurücklaufen, also eine physische Kreisbewegung bilden. Uns indeß will das Alles nicht sonderlich klar dünken, wir können uns nicht denken oder vorstellen, wie Erfahrungen möglich seyn sollen ohne Erfahrendes, und wie die an sich bewußtlosen Erfahrungen sich zusammensetzen sollen zur Einheit des Bewußtseyns. Wir begegnen auch hier wieder nicht einer Erklärung und einem Beweis, sondern nur einer wunderlichen, capriciösen Annahme und Fiction, die sich und Andern einreden will, Worte und Einbildungen seyen Beweis und Erklärung, während da vielmehr um einer eingebildeten Klarheit willen auf alle Erklärung verzichtet, alle unmöglich gemacht wird. Zuerst sollen Erfahrungen entstehen, diese in phy-

sikalischer Kreisbewegung in der Gehirnsubstanz in sich selbst zurücklaufen und dadurch das Bewußtseyn bilden! Aber wie ist denn Erfahrung möglich ohne Bewußtseyn? Die physikalische Thätigkeit des Gehirnes an sich ist doch noch nicht Erfahrung, die doch schon da seyn muß, wenn sie eine Kreisbewegung bilden, in sich selbst zurücklaufen und dadurch dann erst zum Bewußtseyn werden soll! Und der physikalischen Kreisbewegung Eigenthümlichkeit wird doch nicht das Bewußtseyn bilden, sonst müßten wir ja überall Bewußtseyn wahrnehmen, wo solcher physikalischer Cirkel stattfindet! Es muß also wohl noch ein anders Agens vorhanden und wirksam seyn, damit Bewußtseyn zu Stande kommt und menschliche Erfahrungen möglich werden. Wir können nicht zugeben, daß die geistigen Vorgänge und Thätigkeiten schon erklärt seyen, wenn man sich dieselben unter dem Bilde physikalischer Vorgänge vorstellt und sie mit diesem Bilde selbst verwechselt und identificirt. Man hat das geistige Wesen des Menschen noch nicht erklärt, wenn man es materialisirt oder naturalisirt, mit Gewalt zum Thiere oder zur blos materiellen Maschine hinabräsonnirt. Im Alterthum glaubte man die Natur erklärt zu haben, indem man sie anthropomorphosirte, jetzt will man den Menschen erklärt haben, indem man ihn naturalisirt, oder mechanisirt. Dort wollte man Anthropomorphismus auch auf die Natur anwenden, jetzt will man ihn nicht einmal mehr vom Menschen gelten lassen, sondern auch auf ihn nur rohen, mechanischen Naturalismus anwenden! Daß Beides Einseitigkeit und Verkehrtheit ist, wird wohl einleuchtend genug seyn, so daß wir nichts weiter darüber zu sagen brauchen.

Der andere Punkt, denn wir noch kurz besprechen wollen, ist die Annahme einer Ewigkeit der Welt, der Erde und Alles dessen, was in ihr ist, welche die bedeutendste Eigenthümlichkeit

des Czolbe'schen Buches bildet und wodurch er sich vorzüglich von den andern Materialisten Vogt, Moleschott u. A. vortheilhaft unterscheiden will. In der That hat er dadurch Manches vor diesen voraus und die Annahme einer Ewigkeit der Welt, also auch unserer Erde und der Pflanzen, Thiere und Menschen auf ihr, bietet viele Bequemlichkeit; bietet sie wenigstens für den, der sich entschließen kann, mit Resignation und geschlossenen Auges durch das Dick und Dünn der Schwierigkeiten, die sich entgegenstellen, hindurchzugehen, und seinen starken Glauben daran, ihnen allen zum Trotz zu retten. Schwierigkeiten aber erheben sich nicht wenige gegen die Annahme einer Ewigkeit der Erde, wenn auch allerdings andererseits die Bequemlichkeit erlangt wird, daß man sich um die Entstehung der Organismen, der Pflanzen, Thiere und vor Allem der Menschen nicht weiter zu bekümmern braucht.

Für's Erste nämlich ist die Behauptung der Weltewigkeit nicht anders möglich als durch gänzliche Verläugnung des Grundprincipes des Sensualismus, der Anschaulichkeit und der Sinneswahrnehmung nämlich, oder auch der inneren Anschaulichkeit oder sinnlichen Vorstellbarkeit. Die Ewigkeit der Welt kann nur geglaubt, nicht geschaut, vorgestellt oder bewiesen werden. Czolbe sucht sich indeß gegen diese Einwendung zu retten. „Da die meisten Menschen, sagt er, von Jugend auf sich an die ganz unwillkührliche Folgerung einer Entstehung der Welt gewöhnt haben, hört man wohl den Einwurf, daß man sich die Ewigkeit der Welt nicht vorstellen könne. Die Vorstellung, daß in der Welt kein Grund zur Annahme eines Anfangs oder Endes ist, ist ja eben die Vorstellung ihrer ewigen Dauer. Meint man aber, daß man sich die Ewigkeit der Zeit nicht denken könne, so muß im Gegentheil gesagt werden, daß eine Grenze der Zeit oder ein Aufhören derselben an irgend einer Stelle der Vergangenheit oder

Zukunft eben so wenig denkbar ist, als eine Grenze des Raumes.“ — (S. 183.) Diese Argumentation wird man wohl schwerlich stricte und überzeugend finden können. Czolbe versichert, sich die Ewigkeit der Zeit vorstellen zu können, eine Grenze der Zeit aber nicht; Andere und weitaus die Ueberzahl kann sich hinwiederum eine Grenze der Zeit vorstellen aber keine Ewigkeit der Zeit. Dieses Können oder Nichtkönnen dürfte wohl beiderseits sehr unsicher seyn und gar wohl auf subjectivem Belieben oder auf Einbildung beruhen. Bauen läßt sich darauf wissenschaftlich gar nichts, und höchstens könnte man hienach die Sache unentschieden lassen, wenn es wirklich nur auf Vorstellen- oder Nichtvorstellen-Können bei der Entscheidung hierüber ankäme. Aber die Annahme einer Nichtewigkeit der Welt hat schon die Sprache und Ausdrucksweise und damit das Bewußtseyn der Menschheit für sich und wissenschaftlich muß man es für eine contradictio in adjecto erklären, von einer Ewigkeit der Zeit zu sprechen. „Die Vorstellung daß in der Welt kein Grund zur Annahme eines Anfangs oder Endes ist, ist eben die Vorstellung ihrer ewigen Dauer“ sagt Czolbe. Wollte man auch gelten lassen, daß in der Welt kein Grund zur Annahme eines Anfangs oder Endes sey, so wäre damit noch nichts für die Ewigkeit der Welt bewiesen, sondern höchstens das Nichtwissen oder ein Unentschiedenlassen motivirt. Allein es läßt sich allerdings in der Welt ein solcher Grund zur Annahme eines Anfangs oder Endes auffinden, ein Grund, dem wenigstens Czolbe kein Recht hat Bedeutung abzusprechen. Eine Induction ganz ähnlicher Art nämlich wie die ist, wodurch Czolbe das Grundprincip des Sensualismus zu rechtfertigen sucht, spricht für die Entstehung und gegen die Ewigkeit der Welt. In allen einzelnen Fällen meint Czolbe sey befriedigende Erkenntniß und Erklärung bedingt durch anschauliche, sinnlich klare Begriffe und Urtheile,

also dürfe man inductiv schließen, daß, bei allem Nachdenken über die Welt, oder bei der Erklärung der Erscheinungen im Allgemeinen eben dasselbe stattfinden müsse. Eine ähnliche Induction, sage ich, läßt sich für die Entstehung, für das Werden der Welt und der Erde geltend machen. Alles Einzelne finden wir in beständigem Werden, Entstehen und Vergehen begriffen — also dürfen wir Aehnliches Entstehen, Werden und Vergehen wohl auch vom Ganzen annehmen, und höchstens könnte man die Ewigkeit der formlosen Materie allenfalls noch gelten lassen. — Es wurde ferner schon oben darauf hingewiesen daß, wenn die Menschheit ewig ist, dann Grund genug vorhanden sey, auch den religiösen Glauben und damit die Annahme von Uebersinnlichem ewig zu nennen, und dieser ihre Berechtigung gegenüber dem Sensualismus zu vindiciren, wodurch dann eben die sensualistische Weltauffassung und auch die Annahme einer Ewigkeit der Welt wieder als unberechtigt erscheint. Zudem widerspricht die ganze Geschichte der Menschheit und ihr nachweisbarer Entwicklungsgang der Ewigkeit des Menschengeschlechtes. Die Traditionen der Völker wissen von einer Entstehung der Menschen, und es ist nicht einzusehen, warum solche Traditionen sollten entstanden seyn, wenn die Menschheit und alles Uebrige ewig ist. Auch bezeugt die Geschichte sehr deutlich die Jugend und das allmählige Aelterwerden der Menschheit. Die ältesten Schriftdenkmale bezeugen eine Sprache, eine Denk- und Sprechweise der Völker wie wir sie jetzt noch immer an der Jugend wahrnehmen und die ein Beweis ist, daß die Menschheit früher ihrem Ursprung näher gewesen seyn muß als später und insbesondere als jetzt, und daß demnach die Menschheit nicht ewig, d. h. stets gleich-alt gewesen seyn kann. Spricht doch Czolbe selbst von einer Entwicklung des Menschengeschlechtes (S. 163), wozu er doch kein Recht hat, wenn es ewig ist. — Was

endlich die Ewigkeit der Erde betrifft, die stets dieselbe Gestalt, dieselben Organismen enthalten haben soll, ohne allmählige Gestaltung und Entwicklung, so gehört in der That den geologischen Forschungen gegenüber ein starker Glaube und eine eigenthümliche Simplicität dazu, dieselbe anzunehmen und festzuhalten. Denn um der Gründe willen, die Czolbe für die Ewigkeit der Erde und aller ihrer Bildungen, sowie für die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Universums überhaupt anführt, wird sicherlich Niemand, dem klares, vorurtheilfreies Denken beschieden ist, den althergebrachten und allgemeinen Glauben an eine Weltschöpfung und Entwicklung aufzugeben für nöthig finden, und es wird Niemand um Czolbe's Vermuthungen willen den historischen und naturwissenschaftlichen Forschungen trotzen wollen.

„Die Religion und speculative Philosophie kann zwar, meint Czolbe, genau genommen nicht widerlegt werden, doch sollen sie druch das System des Naturalismus (Materialismus) verdrängt oder überflüssig gemacht werden" (S. 234). Ehe man einer Caprice zu lieb, wie das Grundprincip des Sensualismus, alles Uebersinnliche zu läugnen eine ist, der Menschheit die religiöse Ueberzeugung zu zerstören und zu rauben sucht, soll man erst wohl bedenken, was man thut, was man zerstört und was man dafür geben kann, und welche Folgen daraus entstehen. Ich will auf die Folgen in moralischer Beziehung nicht hinweisen, die aus der Auffassung des Menschen als bloßen Naturmechanismus sich ergeben; auch Czolbe vindicirt, wie sich denken läßt, seinem Sensualismus die reinste Sittenlehre; es möge das hierüber genügen, was gegen Vogt in dieser Beziehung bemerkt wurde. Was die ästhetische Bildung betrifft, die das Princip der Ausschließung alles Uebersinnlichen und der Anschaulichkeit in der Weltauffassung zur Folge haben soll, so möge Czolbe, wenn er hiebei auf die Anschaulichkeit oder Plastik der griechischen Weltauffassung hinweiset,

bedenken, wodurch diese bedingt war. Nicht dadurch nämlich entstanden die klassischen Werke des Alterthums in Kunst und Wissenschaft, daß man das Uebersinnliche läugnete oder vom Denken ausschloß, sondern dadurch, daß man es festhielt und nach Kräften in's Sinnliche hereinzubilden suchte, wie dieß auch beim moralischen Streben der Fall ist. Das Sinnliche an und für sich kann doch nicht begeistern und erheben! Erst wenn es zum Ausdruck einer Idee, zur Darstellung des Uebersinnlichen gebildet ist, vermag es dieses. Zum Ausdruck einer Idee, zur Darstellung des Uebersinnlichen, kann aber das Sinnliche nicht mehr gebraucht werden, wenn das Uebersinnliche ausgeschlossen wird aus menschlicher Geistesthätigkeit. Eine Kunst kann es dann nicht mehr geben, oder wenn sich eine geltend macht, so kann sie nur mehr durch Maaß, Zahl und Gewicht, nicht mehr durch Ideen bestimmt werden.

So lange die Menschheit besteht, konnte sie stets nur da gedeihen, wo sie sich an Ideen, am Uebersinnlichen, Göttlichen im religiösen Glauben nährte. Entstehen von Kunst und Wissenschaft und Fortschritt derselben finden wir allenthalben davon bedingt. Ja selbst das practische Wirken und Gedeihen der Völker ist zumeist davon abhängig und bedingt. Wird ein Volk aus dem Boden des Uebersinnlichen so zu sagen ausgerissen, in dem es durch den religiösen Glauben Wurzel gefaßt, dann beginnt auch die Zeit des geistigen und selbst des physischen Verwelkens und des Verfalles. Wird das ganze Universum nur mehr als ein zweckloses, unveränderlich beharrendes Unbekanntes aufgefaßt, und die Erde selbst nur mehr als ein großer Todtenhügel betrachtet, der zwecklos im Universum kreiset, den, wie die übrigen Geschöpfe, so die sterbende Menschheit beständig dünget, blos damit sie wieder beständig hervorwächst, ohne Zweck und Ziel, dann möge man zusehen, ob die Menschheit noch lange frisch und freudig zu wirken, zu gedeihen und fortzuschreiten vermag. Es möchte bei dieser roh-materialistischen Welt-

Anschauung wohl noch einige Zeit fortgehen im gewöhnlichen Gange, wenn der religiöse Glaube, das Festhalten am Uebersinnlichen vernichtet wäre; allmählig aber würde es zuverläßig der Menschheit ganz dunkel und unheimlich werden auf der Erde, und sich verzagt zusammenkauernd in diesem Winkel des Universums müßte sie verkümmern. Durch den religiösen Glauben gleichet die Menschheit dem Adler, sich kühn erhebend über die Erde, ja über das ganze sichtbare Universum und die Beschränktheit des irdischen Daseyns beständig zu überwinden strebend.

Czolbe sucht natürlich das Alles in Abrede zu stellen und den Sensualismus in aller Beziehung im besten Lichte zu zeigen. Soll ja sogar die religiöse Gemeinschaft, das Institut der Kirche mit dem Sensualismus nicht blos vereinbar seyn, sondern von ihm sogar Förderung erwarten dürfen. (S. 98.) Darüber läßt sich nichts weiter sagen, man kann es höchstens als Curiosität anführen; wie es auch nur als solche betrachtet werden kann, wenn der Verfasser sagt: „Ich finde keinen Grund es in Abrede zu stellen, daß außerhalb des thierischen Organismus Thätigkeiten stattfinden können, welche die Qualität des Bewußtseyns haben.“ (S. 28.) Jedem Unbefangenen aber, der nur einigermaßen über die Sache nachdenkt, wird es trotz aller Ideologie der Materialisten klar werden, daß nach dieser materialistischen Weltanschauung das Menschen-Daseyn das unvernünftigste und erbärmlichste Ding wäre, das es gibt in der Welt, und daß von dem Menschenleben dann in der That nur mehr das gelten könnte, was der Dichter dem Verzweifelnden in den Mund legt:

Das Leben ist nur ein wandelnd Schattenbild,
Ein armer Komödiant, der spreizt und knirscht
Sein Stündchen auf der Bühn' und dann nicht mehr
Vernommen wird; ein Mährchen ist's, erzählt
Von einem Dummkopf, voller Klang und Wuth,
Das nichts bedeutet. —

Ueber die

Freiheit der Wissenschaft.

Von

Dr. J. Frohschammer,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität München.

München 1861.
Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung.
(E. Stahl.)

11785
5-1-91

Vorrede.

Die Hauptaufgabe der folgenden Unterſuchungen beſteht darin, zu zeigen, daß die Philoſophie auch auf dem Standpunkte des Katholicismus Freiheit der Forſchung in Anſpruch zu nehmen habe, und nicht im Verhältniß der Dienſtbarkeit ſtehen könne, wenn ſie Bedeutung, ja auch nur wahrhafte Exiſtenz haben ſoll. Da aber die Philoſophie auf Freiheit nur Anſpruch hat, in wiefern ſie Wiſſenſchaft iſt, und da die Unterſuchung eine durchaus principielle ſeyn ſollte, ſo wurde ſie zu einer Erörterung und Beweisführung für die Freiheit der Wiſſenſchaft überhaupt, und der Philoſophie insbeſondere, erweitert.

Alſo Freiheit der Wiſſenſchaft, insbeſondere der Philoſophie auf dem Standpunkte der katholiſchen Kirche! Mich dünkt ich ſehe ſchon, wie die Einen bereits Hohn auf den Lippen haben, die Andern vor Entrüſtung ſich kaum zu faſſen wiſſen. Denn für zwei Partheien ſteht es von vorne herein, ohne alle Unterſuchung feſt, daß von Freiheit der Wiſſenſchaft innerhalb der katholiſchen Kirche nicht die Rede ſeyn könne, und daß jeder Verſuch,

dieſelbe geltend zu machen, ohne weiters als ein eitles Unternehmen zu verurtheilen ſey. Die eine Parthei bilden die erbitterten, fanatiſchen Gegner des Katholicismus, die andere aber beſteht aus Katholiken, die dieß par excellence zu ſeyn wenigſtens ſelbſt behaupten, und ſich ſelbſt für die wahren und ächten Bekenner und Hüter des Katholicismus ausgeben. Beide Partheien harmoniren in dieſem Einen Punkte wunderbar, daß Freiheit der Wiſſenſchaft und katholiſche Kirche zwei gänzlich unvereinbare Dinge ſeyen; beide gar nicht wollend, daß es anders ſey oder ſeyn könne. Und ſie arbeiten beſtändig, beſtens einander unterſtützend, daran, dieß der Welt glauben zu machen und jeden Zweifel daran zu unterdrücken. Die Einen, indem ſie nimmer ermüden, den Katholicismus als abſolutes Hinderniß aller Wiſſenſchaft darzuſtellen und die katholiſche Kirche als Knechtungs- und Verdummungs-Anſtalt des menſchlichen Geiſtes auszurufen; die Anderen, indem ſie — ihren eben erwähnten geehrten Commilitonen in die Hand arbeitend — ihr Möglichſtes thun, um theoretiſch die katholiſche Kirche als eine wirkliche Knechtungsanſtalt darzuſtellen, und ſo weit es an ihnen liegt, ſie auch praktiſch als ſolche geltend zu machen; — den Erſteren natürlich nicht anders als erwünſcht, denn nun haben ſie, wie ihnen ſcheint, authentiſche Beſtätigung deſſen, was zuerſt nur als fanatiſche Verdächtigung ſich darſtellen konnte. Nicht zu verwundern iſt es, wenn der Katholicismus den Gegnern ſo erſcheint; haben es doch die blinden Eiferer für unbedingte, einzige Geltung der Auctorität und gegen die Freiheit (das Recht) der Wiſſenſchaft dahin gebracht, daß innerhalb der katholiſchen Kirche ſelbſt Viele, ja wohl die Meiſten, ſowohl Kleriker als

Laien, im Ernste meinen, freie Wissenschaft sey durchaus mit dem Katholicismus unvereinbar, die Wissenschaft, die Philosophie insbesondere könne da durchaus nur im Verhältniß der Dienstbarkeit stehen. Dieß kann natürlich nur entmuthigend auf die strebsamen Geister wirken, kann natürlich nur die Begeisterung, die so nothwendig ist für das Gedeihen der Wissenschaft, hindern oder vertilgen und der Geistesträgheit willkommene Rechtfertigung bieten, da nun offenbar das Klügste und Beste ist, sich nicht den Anstrengungen der wissenschaftlichen Forschung zu unterziehen, weil doch nichts dabei heraus komme und man nicht unnöthig den damit verbundenen Gefahren sich aussetzen solle. Nur geistige Schwunglosigkeit und Erlahmung kann selbstständlich hievon die Folge seyn, die dann wiederum als factischer Beweis gilt, daß Wissenschaft und Katholicismus sich gegenseitig befeinden und vernichten.

Allerdings läßt es sich nicht verhehlen, daß schon durch ein leichtes Räsonnement die Unvereinbarkeit des Katholicismus und der freien Wissenschaft sich klärlich darthun läßt — wenigstens für die Oberflächlichkeit und geistige Bequemlichkeit. Denn wie! ist nicht die Auctorität in der katholischen Kirche unbedingt, absolut? Kann da noch innerhalb derselben Peripherie ein zweites Unbedingtes, die freie Wissenschaft bestehen? Unmöglich! So sicher nicht, als Feuer und Wasser als Gegensätze nicht miteinander bestehen können, sondern eines das andere aufhebt. Man sieht, das ist klar genug. Allein Bedenken gegen die Richtigkeit dieses Räsonnement's könnte es doch schon erregen, daß die scheinbar und für die gewöhnliche Erfahrung so schroffen Gegensätze von Feuer und Wasser, beide zugleich nothwendig sind, daß die

Natur in ihren Bildungen blühe und gedeihe! Könnten nun nicht die beiden, scheinbar so unversöhnlichen, sich aufhebenden Gegensätze von unbedingter Auctorität und freier Wissenschaft gleich nothwendig seyn für das Gedeihen des geschichtlichen Lebens und der Vervollkommnung der Menschheit? Zudem sind jene Gegensätze von Feuer und Wasser so schroff und unversöhnlich nur für die gewöhnliche Erscheinung und die oberflächliche Beobachtung. Der tiefer blickende, der Erkenntniß theilhaftige Naturforscher weiß recht gut, wie es sich damit verhält; daß nämlich der Gegensatz nicht so schroff und unversöhnlich ist, sondern daß sogar in der geheimen Werkstätte der Natur, so zu sagen hinter den Coulissen des gewöhnlichen, erscheinenden Schauplatzes, beides sich gegenseitig bedingt, ja eines durch das andere zur Actualität kommt. Daß es sich ähnlich verhalten kann mit der Auctorität und der Freiheit der Wissenschaft, sollte man wenigstens nicht von vorneherein und ohne genügende Untersuchung läugnen. Diese soll im Folgenden für den als unberechtigt angesehenen Theil, für die Wissenschaft nämlich, geführt werden.

Mir scheint damit der Auctorität ebenso wie der Wissenschaft innerhalb der katholischen Kirche ein Dienst erwiesen zu werden. Jener, weil dadurch der Beweis geführt wird, daß es nicht im Wesen, im Geiste der katholischen Kirche liege, eine Anstalt zur Knechtung des Geistes und zur Hemmung der Wissenschaft und der geistigen Entwicklung zu seyn, und daß die Beschuldigungen in dieser Beziehung, was das Wesen der Sache betrifft, unberechtigt seyen; dieser, insofern ihr das so oft durch unverständigen, manchmal gutgemeinten, manchmal auch

giftigen Eifer geschmälerte Recht der Forschung, d. h. eben die Freiheit vindicirt, und die so weit verbreitete Furcht und Zaghaftigkeit in dieser Beziehung als grundlos und unberechtigt dargethan wird, um Muth und Vertrauen zu wissenschaftlichem Streben wieder zu erwecken. Wenn gleichwohl die redliche und vorurtheilslose strenge Untersuchung in dieser Beziehung wenig Dank erringen dürfte, so kann dieß kein Grund seyn, sie zu unterlassen, denn die ernste Wissenschaft geht nicht auf Dank und Beifall aus, und kann sich nicht bestimmen lassen durch das Geschrei von Partheien, die nicht Vernunft und Gründe beachten, sondern oft einzig von Partheizwecken sich bestimmen lassen. Wer sich die Mühe nehmen will, den folgenden Untersuchungen gehörige Aufmerksamkeit und Ueberlegung zu widmen, für den ist es, glaube ich, zur Evidenz dargethan, daß durch Versagung der Freiheit der Wissenschaft, nicht blos diese selbst entwürdigt und im Grunde aufgehoben,[1]) sondern auch die Auctorität selbst entwerthet, um vernünftige Anerkennung und Geltung gebracht und zu blos äußerlicher Gewaltherrschaft erniedrigt wird. Wem darum das Christen-

---

[1]) Neuestens ist von Professor v. Kuhn, dem ausgezeichneten katholischen Dogmatiker in Tübingen, die Selbstständigkeit der Philosophie ausdrücklich als Lebensbedingung derselben anerkannt und vertheidigt worden (S. dessen „Katholische Dogmatik" 2. A. I. B. S. 252 ff. und „Philosophie und Theologie" Streitschrift, 1860) gegen den Professor der Philosophie in Münster H. Dr. Clemens, der ihre Dienstbarkeit behauptet und die Unterwerfung derselben unter die Theologie sogar zum „Grundprincip" und „Eckstein" der (katholischen) Philosophie machen will.

thum, die Auctorität und die wirklichen Glaubenssätze der katholischen Kirche mehr werth sind, als der Zaun theologischer Methoden, Conclusionen und Schulmeinungen, mit dem man jene umflochten hat, um sie zu schützen — der wird mir Zustimmung schwerlich versagen können. Solche Befestigungen helfen dem Christenthume gegen seine Gegner in unsern Tagen so wenig, als die mittelalterlichen Burgen und Festungen gegen die modernen Mittel der Kriegführung. Sie hemmen nur die freie, kräftige Entwicklung des Geistes und der Wissenschaft, während sie keinen Schutz und keine Stärke verleihen; und sie vermögen die Auctorität nicht zu schützen, sondern gefährden sie vielmehr, indem sie sich durch dieselbe zu decken oder geradezu mit ihr zu identificiren suchen und dadurch ihre Schwächen und Gebrechen als der Auctorität selbst anhaftend erscheinen lassen. In unsern Verhältnissen gilt vielmehr, daß, je dringender man von der Philosophie wünscht und verlangt, daß sie der Wahrheit und der Auctorität Dienste leiste, um so mehr man ihr auch ungeschmälerte Selbstständigkeit gewähren muß, da sie ohne diese kein Vertrauen und keine Achtung genießt und daher auch für keine Sache eine Stütze seyn oder ihr Dienste leisten kann.

Noch muß ich gegen eine mögliche Mißdeutung sogleich hier eine Verwahrung einlegen. Man möchte vielleicht — in Ermanglung von Gründen zur Widerlegung zu Beschuldigungen greifend — die Behauptung aufstellen, daß mit dieser Schrift nunmehr die in politischer Beziehung bedrängte Lage des hl. Stuhles benützt werde zur Aufregung und zur Opposition auch gegen die kirchliche Macht und Auctorität. Solche Beschuldigung

müßte ich auf das Entschiedenste als eine gänzlich unbegründete und ungerechte zurückweisen. Die in Frage stehende Angelegenheit hat nicht die mindeste Beziehung zu den politischen Verhältnissen im Kirchenstaate. Thatsächlich hat dieß insbesondere die Congregatio Indicis selbst bezeugt, indem sie noch jüngst, mitten in den politischen Wirren, Denunciationen wissenschaftlicher Werke annahm und gegen dieselben in üblicher Weise verfuhr. Auch werden die Grundsätze, welche gegenwärtige Schrift vertheidigt, nicht erst jetzt aufgestellt, sondern sie finden sich schon der Hauptsache nach in des Verfassers „Einleitung in die Philosophie" (1858), und finden hier nur ihre weitere Begründung und Ausführung. Ueberhaupt ist hiemit gar kein Angriff auf die Auctorität und ihre Berechtigung beabsichtigt. Diese wird vielmehr allenthalben als selbstverständlich anerkannt und geltend vorausgesetzt. Die ganze Untersuchung hat vielmehr wesentlich einen *defensiven* Charakter und ist nur ein Act der *Nothwehr* für das Recht und das Bestehen der wissenschaftlichen Forschung. Sicher kann es doch nicht als ein Act der Opposition oder des Aufruhrs bezeichnet werden, wenn man (wie es im dritten Abschnitte „Unsere Lage" geschieht) *gesetzliche Ordnung und Geltung bestehender Verordnungen verlangt*; wenn man die Forderung stellt, daß, wenn denn durchaus auch streng wissenschaftliche Werke kirchlich censurirt werden sollen — was meines Erachtens unter unsern Verhältnissen vergeblich und nutzlos ist — dieß wenigstens in gesetzlicher, bekannter Form, nach bestimmten, zu beobachtenden Normen geschehe, die wie zur Verurtheilung, so andererseits auch zum Schutze der wissenschaftlichen Werke und ihrer

Urheber dienen können. Und es wird wahrhaftig nicht unbillig seyn, zu verlangen, daß die katholischen Forscher nicht ferner zum Lohne für ihre Anstrengungen, obscuren Denuncianten zum Spielball dienen, gegen deren Anklagen und Verdächtigungen ihnen kein Schutz und keine Vertheidigung gestattet ist, und schon deßhalb nicht möglich ist, weil sie Kunde davon häufig erst mit ihrer Verurtheilung erfahren. Es wird noch nicht so weit gekommen seyn, daß wir nicht einmal mehr Beschwerde und Klage führen dürften über Mißstände, welche zum Nachtheil der Wissenschaft bestehen, und darüber insbesondere, daß bestehende Verordnungen, die einigen Schutz gewähren könnten, nicht beobachtet werden. Wir werden noch wünschen dürfen, daß ein Zustand aufhöre, in welchem den wissenschaftlichen Forschern gegenüber so viel Willkür und Zufall herrscht, daß — wie es noch neuestens vorkam — die einen Autoren gleichsam das Privilegium haben, zu schreiben, was sie wollen, ohne von den Denuncianten oder wenigstens der entsprechenden kirchlichen Institution irgend eine Anfechtung zu erleiden, während andere, welche das Unglück haben von sykophantischer Leidenschaft angefeindet und verfolgt zu werden, für jede kleine — ich weiß nicht welche — Abweichung von herkömmlichen Schulmeinungen, der Verdächtigung und Verurtheilung ausgesetzt sind. Diese Mißstände hervorzuheben und auf Abstellung derselben zu dringen, kann kein Angriff auf die Auctorität seyn; durch sie vielmehr und durch ihre Fortdauer wird die Auctorität angegriffen, durch ihre Hebung dagegen gestärkt und befestigt — schon dadurch, daß damit eine Quelle von Verunglimpfungen und Beschuldigungen von Seite

der Gegner, und von Mißtrauen und Erbitterung von Seite der Freunde der Kirche versiegen muß. Und ich denke, die Verhältnisse sind jetzt dazu angethan, daß nichts unbeachtet und unberücksichtigt bleibe, was das Ansehen der kirchlichen Auctorität, die Achtung und das Vertrauen gegen sie heben und stärken kann, und daß Alles beseitigt werde, was unnützer, ja unberechtigter Weise ihren Freunden Kränkung bereitet und Verstimmung gegen sie erzeugt. Nicht minder ist es im Interesse der Wissenschaft dringend geboten, daß in unsere Situation endlich Klarheit komme und Entscheidung, wenn sie nicht bei uns um alles Vertrauen kommen und gänzlich in Verfall gerathen soll. Aufschub in dieser Beziehung ist unstatthaft, da die Feinde der selbstständigen, unabhängigen Philosophie auch ihre Provocationen und Verdächtigungen gegen dieselbe nicht einstellen, und sich für die Einführung ihrer dienstbaren Philosophie bedeutender Protectionen erfreuen, so daß sie ihr Ziel, alle freie Wissenschaft zu hemmen und zu knechten, mehr und mehr zu erreichen drohen.

München, im Januar 1861.

Der Verfasser.

I.

Recht und Freiheit der wissenschaftlichen Forschung im Allgemeinen.

Unter wissenschaftlicher Forschung versteht man das Streben das Existirende, die Dinge und Ereignisse nach ihrem Seyn und Wirken, in ihrem Zusammenhang und ihrem Verhältniß zu einander in das Bewußtseyn, in Vorstellung und Denken aufzunehmen, um sie in demselben zu bewahren oder wieder in dasselbe zurückrufen zu können, und zwar so wie sie wirklich sind in ihrem Seyn, Wirken und Verhalten. Ganz subjectiv, ohne Beachtung des Zieles gefaßt, ist dieses wissenschaftliche Streben nichts Anders, als der angemessene Gebrauch der äußern und innern Organe des Erkenntnißvermögens des menschlichen Geistes.

Die wissenschaftliche Forschung geht also dahin, was ist und geschieht, wie es ist und geschieht und woher und wozu es ist und geschieht, das Seyn und das sachliche und ursächliche Verhalten und Wirken der Dinge zum Bewußtseyn, zur Erkenntniß zu bringen. Dieß gilt ebenso von der Natur, der innern und äußern, wie von der Geschichte mit ihren äußerlichen Thatsachen und ihrem innern Gehalte in Religion und Sitte, in Recht und Kunst.

Mit dem bloßen Aufnehmen in das Bewußtseyn, in Vor-

stellung und Denken, begnügt sich aber menschliche Forschung und Erkenntniß nicht, sondern es handelt sich stets auch um ein bestimmtes Urtheil über Bedeutung und (idealen) Werth des Thatsächlichen, wie weit und in wie fern nämlich dieses in seiner Art und Eigenthümlichkeit der Idee der Vollkommenheit entspreche oder nicht. Eine Beurtheilung und Erkenntniß, welche die Wahrheit im Sinne von Idealität oder Vollkommenheit zum Resultat und Inhalte hat, während die Erforschung des Seyns und Geschehens überhaupt, ohne Rücksicht auf höheren Werth desselben, Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit erzielt.[1])

Die Erkenntniß dieser beiden Arten von Wahrheit wird aber selbst wieder auf zweifache Weise errungen; entweder nämlich unmittelbar durch die äußeren Sinne, durch die innere Erfahrung und durch die Bethätigung der Vernunft, als des Vermögens unmittelbarer idealer Erkenntniß; oder mittelbar, indem durch logische Operation des Verstandes auf Grundlage bestimmter unmittelbarer Erfahrung oder fester, unmittelbar gewisser Grund-Axiome oder Wahrheiten am Faden der logischen Denknothwendigkeit, — durch Schlußfolgerungen neue Bestimmungen oder Wahrheiten gewonnen werden.

Die Vollkommenheit der wissenschaftlichen Erkenntniß ist bedingt in Bezug auf die Form durch Gewißheit und Klarheit, durch Fülle und Ueberzeugung, in Bezug auf Inhalt durch Wahrheit desselben. Beide Momente der Vollkommenheit der Erkenntniß sind selbst wieder abhängig von der Zuverläßigkeit und dem richtigen Gebrauch der Erkenntnißorgane, der Sinne und innern Wahrnehmung sowie der Gesetze und Functionen des

[1]) S. das Nähere hierüber in meinem Werke: Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik (München 1858) S. 16 ff.

Denkens. Die Gewißheit selbst schließt das Moment der Gründlichkeit in sich, d. h. fordert die Zurückführung der Annahme auf letzte, unmittelbar gewisse und klare Erkenntnißgründe, bestehen diese in der sicheren Gewähr der Sinne oder in untrübbarer und unwiderlegbarer Verstandes-Evidenz. Damit ist zugleich die Klarheit gegeben, da durch die Ableitung aus solchen Gründen oder die Zurückführung auf dieselben, sowie durch die Zerlegung des Inhaltes der Erkenntniß in die einzelnen Momente, und die Bestimmung des Verhältnisses zu anderen sicheren und klaren Wahrheiten dieselbe erzielt wird. Gewißheit kann übrigens allerdings auch der Glaube, das Glauben, das Annehmen oder Fürwahrhalten auf Zeugniß und Auctorität hin gewähren; aber nur dann, wenn die Auctorität, der geglaubt wird durch sichere Kriterien als glaubwürdig geprüft und erkannt ist; — wie wir denn den größten Theil des Inhalts unseres Bewußtseyns und Erkenntniß auf diese Weise gewinnen, z. B. die historischen Kenntnisse ohne eigene Erfahrung der Ereignisse durch Geschichtschreiber, die geographischen durch Reisende. Gewißheit allein aber, ohne Klarheit und Begründung, gibt dem Geiste noch keine Vollkommenheit; denn solche subjective Gewißheit ist auch Fanatikern jeder Art, und den mit fixen Ideen Behafteten eigenthümlich, ohne daß sie dem geistigen Zustande dieser eine Vollkommenheit verleihen könnte. Jede Gewißheit muß streben nach Vervollkommnung der Erkenntniß und die Bereitwilligkeit dazu in sich schließen, um menschliche Schwäche und Unvollkommenheit auch in dieser Beziehung zu überwinden. Und es ist daher keine Vollkommenheit, wenn ein Mensch oder ein Volk sich der Meinung hingibt den höchsten Grad der Vollkommenheit in der Erkenntniß schon errungen zu haben, so daß ein Fortschritt, eine Verbesserung nicht mehr als nothwendig oder möglich erscheint. Den letzten Grund aber aller Gewißheit und sicheren Erkennt-

niß der Wahrheit bildet die Selbstgewißheit und das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit der menschlichen Natur mit ihren Erkenntnißorganen — in Verbindung mit der Controle des allgemeinen menschlichen Bewußtseyns in Bezug auf Sinnes- und Denkthätigkeit. Denn auch jene Wissenschaften, die, wie die Naturwissenschaften, objective Kriterien der Erkenntniß anwenden können, kommen doch nur durch subjective Erkenntnißthätigkeit zu Stande und beruhen daher in ihrer Geltung und Zuverläßigkeit wesentlich auf der Zuverläßigkeit die menschlichen Erkenntnißorgane. — Darin besteht also Wesen und Vollkommenheit menschlicher Erkenntniß, welche die wissenschaftliche Forschung zum Ziele hat, und deren Bedeutung für das menschliche Daseyn — abgesehen von der subjectiven Befriedigung, die sie dem Einzelnen gewährt — hauptsächlich darin besteht, daß durch ihre Vervollkommnung, durch ihren Fortschritt die Natur immer mehr erkannt und beherrscht, und das historische Leben der Menschheit in leiblicher wie geistiger Beziehung immer mehr vervollkommnet, veredelt werde.[1])

2. Nach diesen Bestimmungen über die wissenschaftliche Forschung ist nun auch das Wesen der freien Forschung zu erkennen. Im Allgemeinen besteht die freie Forschung in nichts Anderem als in dem ungehinderten Anstreben des höchsten Zieles aller Erkenntnißthätigkeit, nämlich der gründlichen Gewißheit und klaren Wahrheit in der oben angegebenen Bedeutung; und ebenso in dem ungehinderten, angemessenen Gebrauch der Erkenntniß-Organe der menschlichen Natur und der Gesetze derselben, um jenes Ziel der Erkenntnißthätigkeit und wissenschaftlichen Forschung zu erreichen. Die Freiheit der Wissenschaft besteht also

---

[1]) Vgl. hierüber meine Schrift: „Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniß zur Naturwissenschaft." (München 1861) S. 94 ff.

in nichts Anderem als in dem Rechte, die Wahrheit durch Anwendung der angemessenen Mittel und Wege der Erkenntnißthätigkeit zu erforschen, zur Gewißheit und Klarheit zu bringen, und die menschliche Natur mit ihren Erkenntnißorganen und Gesetzen als eine wahrhaftige geltend zu machen. Gemäß der Freiheit muß es der wissenschaftlichen Forschung gestattet seyn, das Seyende als seyend, das Nichtseyende als nichtseyend zu behaupten; oder das durch die Sinne Wahrgenommene als wahrgenommen, das Nichtwahrgenommene als nicht wahrgenommen anzuerkennen; ebenso den logischen Grundgesetzen gemäß muß das Uebereinstimmende als übereinstimmend, das Widersprechende als widersprechend geltend gemacht werden; nicht minder ist das in strenger, denknothwendiger Consequenz als Ursache oder Wirkung sich Ergebende als sichere Schlußfolgerung geltend zu machen, und das Begründete ist als begründet das Unbegründete als unbegründet zu betrachten und zu bezeichnen. Dasselbe gilt bei der Erforschung der idealen Wahrheit. Der Wissenschaft muß das Recht (die Freiheit) zustehen, nur nach wissenschaftlichen Grundsätzen und Mitteln, ohne anderweitige Rücksichten, das Gute als gut, das Böse als böse zu behaupten; sie darf sich nicht verleiten oder zwingen lassen, das, was sich ihren Erkenntnißmitteln zufolge als gut ergibt, als böse zu bezeichnen und umgekehrt. Die Freiheit der Wissenschaft besteht also darin, daß keine Gewalt oder Willkür, daß nicht Vorurtheile oder Leidenschaften, oder überhaupt der Wissenschaft fremde Interessen oder Rücksichten auf ihre Bestimmungen Einfluß üben dürfen, sondern diese einzig durch die normalen Thätigkeiten und Gesetze des menschlichen Erkenntnißvermögens selbst erfolgen müssen.

Die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung besteht demnach nicht darin, daß etwa willkürlich oder beliebig Meinungen

und Ansichten angenommen und aufgegeben oder gewechselt werden. Das wäre eine kindische oder barbarische Freiheit, da nur Kinder oder Barbaren sich in der Bildung ihrer Ansichten nicht von bestimmten Grundsätzen und Gesetzen, sondern von Einfällen und zufälligen Regungen leiten lassen. Durch solche Willkür ginge die wahre Wissenschaft unter, die Wahrheit würde nicht gewonnen oder sogar wieder verloren; und Verstand und Unverstand, höchste Vernunft und Thorheit erhielten gleiche Bedeutung, da es sich nur um lauter Einfälle und Produkte der Willkür handelte. Gerade hiegegen hat die Wissenschaft stets strenge Kritik zu üben und zu wachen, daß nicht subjectives Belieben an die Stelle der objectiven Freiheit oder des Rechtes, nicht Zufall an die Stelle des gesetzlichen Verlaufes der Erkenntnißthätigkeit treten könne. — Selbst das persönliche Recht, eine Meinung oder Ueberzeugung zu haben und sie zu äußern, kann als solches, als blos persönliches Recht keine Geltung ansprechen in der Wissenschaft, sondern nur die die erkennende Menschennatur constituirenden Erkenntnißorgane und Gesetze haben das Recht sich geltend zu machen, der Freiheit der Wissenschaft gemäß; und zwar selbst wiederum nur so sich geltend zu machen, wie sie vom Erkenntnißgegenstand bestimmt werden. Daher fordert die Freiheit der Wissenschaft selbst die Abweisung jener unbedingten Voraussetzungslosigkeit, welche die à priori construirende Philosophie annehmen zu müssen geglaubt hat; denn gerade diese Voraussetzungslosigkeit, die in einem Absehen von der Sache selbst, um die es sich bei dem Erkennen handelt, besteht, würde wieder der Willkür Spielraum geben. Die wahre Wissenschaft darf sich vielmehr gerade um der Freiheit und Unbefangenheit willen nur vom Erkenntnißobjecte selbst bestimmen lassen. Und es ist eine wunderliche (aber freilich nach Kant und Fichte erklärliche) Ansicht Hegels, wenn er

meint die mittelalterliche Wissenschaft sey dadurch unfrei gewesen, daß sie ein bestimmtes Erkenntnißobject vor sich hatte, über das sie reflectirte und von dem sie sich bestimmen ließ, — als wäre es eine Beeinträchtigung der Freiheit der Wissenschaft, wenn sie sich von ihrem Gegenstande bestimmen läßt, und als wäre dieß nicht vielmehr nothwendig, wenn die Wissenschaft ihr Ziel, die Wahrheit, d. h. die Auffassung des Erkenntnißobjectes so wie es wirklich ist in seinem Seyn und seiner Vollkommenheit, erreichen will! Da doch ohne dieß, bei jener sogenannten gänzlichen Voraussetzungslosigkeit und jenem Beginnen mit Nichts, vielmehr eine bestimmte Ansicht, als Vorurtheil, schon festzustehen pflegt, und zugleich der subjectiven Willkür und Phantasiethätigkeit aller Spielraum gewährt ist, so daß die Wissenschaft gerade auf diese Weise um ihr Recht kommt und dadurch auch um ihre wahre Freiheit d. h. um die Möglichkeit, die wissenschaftlichen Bestimmungen einzig nur aus der Thätigkeit der entsprechenden Erkenntnißorgane in ihrem Zusammenwirken mit dem Erkenntnißobjecte hervorgehen zu lassen. Selbst bei der Erkenntniß der idealen Wahrheit, deren Kriterium oder Erkenntnißprincip allerdings die menschliche Vernunft mit ihrem immanenten Gehalte selber ist, muß dennoch das Urtheil bestimmt werden (zugleich) durch die Beschaffenheit des beurtheilten Objectes.

Frei forschen heißt demnach ohne Zwang, ohne Leidenschaft, ohne Willkür und ohne Vorurtheil das Erkenntnißobject in seiner Beschaffenheit so auffassen und beurtheilen, wie es wirklich ist; und heißt, ohne andere Rücksicht, als die der Wahrheit die Gründe für und wider eine bestehende Auffassung desselben geltend machen. Das die Erkenntnißthätigkeit und das Urtheil über das Object Bestimmende darf hiebei einzig dieses selbst und dessen Beschaffenheit seyn, welche geprüft und beurtheilt

werden muß am Maaßstabe schon ganz gewisser und klarer Grundwahrheiten, die selbst über subjective Willkür erhaben sind. Dieß ist das Ziel, dem die Wissenschaft zustrebt und wodurch sie die Freiheit bewähren und realisiren will. Sie ist so wenig blos subjectiv, daß sie vielmehr einen ganz objectiven Charakter als ihre Haupteigenthümlichkeit und ihren Vorzug betrachtet und anstrebt, — indem sie dahin trachtet, immer mehr nur das Thatsächliche in seiner wirklichen Objectivität und Beschaffenheit richtig aufzufassen, und das Urtheil darüber nur nach sicheren, selbst evidenten und über subjective Meinung und Willkür erhabenen Grundsätzen, Axiomen und Principien zu fällen, und zugleich bei dieser Denkthätigkeit einzig die souveränen logischen Gesetze walten zu lassen. Man kann daher auch sagen: die Freiheit der Wissenschaft besteht darin, ohne Hinderniß — der Nothwendigkeit zu folgen, die bestimmt und gegeben ist durch das Erkenntnißobject, durch die Grundsätze, aus welchen, und die Denkgesetze, mittelst welcher erkannt wird. Sie besteht also in dem ungehinderten Geltendmachen des Rechtes, das und so zu denken, wie man im gegebenen Falle denken muß, wenn man richtig denken und erkennen soll. [1])

3. Wenn nun dem Bemerkten zufolge die Freiheit der Wissenschaft in dem Rechte besteht, in der Weise ihrem Ziele, der Erkenntniß der Wahrheit zuzustreben, wie es nothwendig ist, wenn sie dasselbe wirklich erreichen, oder sich ihm wenigstens mehr und mehr annähern soll, so versteht sich die Be-

---

[1]) Freie Forschung besteht demnach nicht darin, daß der freie Wille bestimmend einwirkt, sondern darin, daß nur das Object einerseits und das Princip und die Gesetzlichkeit des Erkennens andererseits zur Geltung kommt.

rechtigung dieser Freiheit sogleich von selbst; und zwar in eben dem Grade, als die Wissenschaft selbst d. h. das Streben nach Erkenntniß der Wahrheit berechtigt ist, weil diese Freiheit ein wesentliches Moment, ja die Grundbedingung dazu ist. Und die Wissenschaft selbst ist in der That berechtigt, so gewiß als die Wahrheit ein Recht hat, erkannt zu werden, da sie nur für den Erkennenden als solche erscheint, und ihre Bedeutung gewinnt; und so gewiß wiederum die menschliche Natur mit ihren Erkenntnißorganen und ihrem Wissens- und Wahrheitsdrange ein Recht hat sich in der Weise zu bethätigen, wie es ihr naturgemäß ist, und den Drang zu befriedigen, der zu den höchsten, edelsten der angeborenen Bedürfnisse und Strebungen gehört. Demnach ist auch die Freiheit der Wissenschaft gefordert ebenso von der Wahrheit, der die Möglichkeit gestattet seyn muß, erkannt zu werden, als von der in ihrer Wahrhaftigkeit sich zur Geltung bringenden Menschennatur, die wie die Pflicht, so die Befugniß haben muß, sich angemessen, ohne gewaltsame oder trügerische Hemmung, auch in Bezug auf das Erkennen auszubilden und dadurch zu vervollkommnen. Die Kraft und der Drang zur Erkenntniß sind zu ungehemmter Bethätigung berechtigt, die logischen Gesetze sind es und das Ziel dieser Thätigkeit, die Wahrheit; die Sinnesthätigkeiten müssen sich als das geltend machen, was sie sind, sie gehören zum Naturrecht des Menschen, und nicht minder die unmittelbare Verstandesevidenz, auf deren Grundlage durch Schlußfolgerung weitere, vermittelte Erkenntnisse gewonnen werden. Durch all' dieß ist sowohl die wirkliche Aneignung, Anerkennung und der Besitz der Wahrheit bedingt, als auch die Möglichkeit des Fortschrittes in der Erkenntniß derselben, in der Erweiterung ihrer Fülle und Erhöhung ihrer Klarheit. Denn wenn auch der Besitz der Wahrheit der eigentliche Zweck der

menschlichen Erkenntnißkraft ist, so ist doch um der menschlichen Entwicklungsbedürftigkeit wie= Fähigkeit willen ein fortwähren= des Streben noch Wahrheit geboten. Wollte man nun das fragliche Recht, worin die Freiheit der Wissenschaft besteht, nicht gestatten, so könnte nichts anders die Folge seyn, als gänzliche Corrumpirung der Menschennatur mit ihren edelsten Kräften, da sie nicht naturgemäß gebraucht werden dürften; und gänz= liche Mißkennung oder Unbekanntbleiben der Wahrheit, da nicht mehr sie das einzig bestimmende Ziel des Denkens und Forschens seyn dürfte. Ohne Freiheit kein wirkliches Erkennen, keine Wissen= schaft und keine Wahrheit!

Dieß Alles muß wohl unbedingt zugegeben werden, und dürfte auch kaum ernstlich bestritten werden. Allein es wird die Einwendung dagegen bereit seyn, daß hiebei die Wissenschaft nur ganz abstract, objectiv und für sich isolirt betrachtet sey, also in objectiver, abstracter Idealität, wie sie in der Wirklich= keit und concret sich nicht finde. In der Wirklichkeit sey aber die Wissenschaft in vielfache Lebensverhältnisse verflochten, die bestimmend einwirken und Berücksichtigung erfahren müssen, so daß den Rechten und der Freiheit derselben von diesen Verhält= nissen, die selbst wieder Rechte in sich schließen, mannichfache Beschränkungen nicht erspart bleiben können. Insbesondere aber sey es ja die abstract und objectiv gefaßte und betrachtete Wissen= schaft nicht selbst, die sich realisire und ihre Freiheit oder ihr Recht geltend mache, sondern diese Wissenschaft müsse stets in ihren Trägern concret und subjectiv werden, und daher müssen auch ihre objectiven Rechte durch subjective Thätigkeit der ein= zelnen Forscher selbst zur Geltung kommen. Und dieß ändere nun die Sache; die unbeschränkten Rechte, die man der objectiv und in idealer Vollendung gedachten Wissenschaft allerdings zuzuerkennen habe, könnten nicht auch der in ihren Trägern

subjectiv gewordenen Wissenschaft zukommen, und also nicht mehr von unbedingter Freiheit die Rede seyn.

Dagegen dürfte sogleich zu bemerken seyn, daß dieß nicht blos von der Wissenschaft, sondern auch von Gesetz, Auctorität und jeglicher Macht gilt, daß sie nicht in ihrem objectiven Ansichseyn zur Geltung kommen können, sondern nur indem sie subjectiv werden, d. h. durch die Thätigkeit ihrer Träger und Vollzieher. Wollte man also das Recht der Wissenschaft beschränken, etwa durch Gesetz und Auctorität, weil es nur durch subjective Thätigkeit geltend gemacht werden, und daher unbedingte Geltung nicht in Anspruch nehmen könne, so könnte diese Beschränkung selbst wiederum nur durch subjective Thätigkeit des Trägers des Gesetzes oder der Auctorität geschehen, und diese das Recht der Wissenschaft beschränkende Thätigkeit litte dann selbst mehr oder weniger an der Schwäche, Unsicherheit oder Mißbräuchlichkeit, um derentwillen man die andere beschränken wollte. Die subjectiv gewordene und thätige Auctorität könnte also das allenfallsige Uebel der subjectiv gewordenen Wissenschaft nicht heben; denn was gegen diese spricht, gilt auch gegen jene, und hinwiederum, was für das Recht der subjectiv gewordenen Auctorität spricht, das gilt auch für das Recht der subjectiv gewordenen Wissenschaft. Daraus folgt zugleich, daß, indem wir die Rechte und die Freiheit der Wissenschaft ungeachtet ihrer Anwendung durch subjective Thätigkeit der Forscher vertheidigen, wir zugleich das Wort führen für die Geltung des Rechtes der Auctorität selbst, das auch nur zur Anwendung kommen kann durch subjective Träger. Um so weniger wird von dieser Seite eine principielle Opposition gegen unsere Aufstellungen statthaben können.

Richtig ist nun allerdings, daß Freiheit und Recht der Wissenschaft sich durch subjective Thätigkeit realisiren müssen;

allein diese ist darum, weil sie subjectiv ist, noch nicht willkürlich, sondern hat vielmehr bestimmte Gesetze zu befolgen und nothwendige Bedingungen zu erfüllen, — erfolgt also nach Gesetzen und Grundsätzen, die selbst einen objectiven, das Subject bestimmenden, beherrschenden Charakter haben. Wenn dennoch die wissenschaftliche Operation nicht immer einen ganz objectiven Verlauf nimmt, sondern das Subject mit seiner sonstigen Eigenthümlichkeit oder geistigen (subjectiven) Richtung einigen Einfluß gewinnt, so darf dieß noch nicht als hinreichender Grund betrachtet werden, der Wissenschaft deßwegen ihre Freiheit zu beschränken oder zu entziehen; denn geschähe dieß, so wäre sie der Wissenschaft überhaupt entzogen, auch in ihrer objectiven Existenz, da diese sich nur begründen und erhalten kann durch subjective Thätigkeit. Demnach wäre die Wissenschaft selbst dadurch aufgehoben oder unmöglich gemacht und dadurch dem Menschengeiste sein Naturrecht, und der Wahrheit ihre Geltung versagt. Und es träte damit das wieder ein, was oben bemerkt wurde in Betreff der Corruption der menschlichen Natur und der Vernichtung der Wissenschaft durch Aufhebung der Freiheit derselben.

Gerade weil die Wissenschaft selbst nicht anders zur Existenz und Geltung kommen kann, als durch subjective Thätigkeit, darf sie um dieses subjectiven Momentes willen nicht ihrer Freiheit d. h. ihres Rechtes beraubt werden, sey es ganz oder theilweise, weil sie damit ihres Wesens und ihrer Existenz überhaupt (objectiv gedacht) beraubt werden müßte, und die reine, unbefangene Erkenntniß der Wahrheit unmöglich würde. Mag es immerhin seyn, daß durch die Subjectivität des Forschers die reine Objectivität der Wissenschaft, und dadurch die richtige Erkenntniß der Wahrheit einigermassen getrübt werde, sie darf *eben deßhalb nur um so weniger* in ihrem freien blos den Gesetzen der Wissenschaft, nicht anderen Einflüssen, folgenden Gange

gestört oder gehemmt werden, da sie gerade in diesem fortdauernden Weiterstreben (auch) darauf ausgeht, die Subjectivität immer mehr zu überwinden, und einen rein objectiven Charakter zu gewinnen. Nur durch wahrhaft freie Forschung kann das Subjective in ihr überwunden und allmählig ausgeschieden werden; wovon ja insbesondere die Naturwissenschaft ein großartiges Beispiel gewährt. Ist eine Beschränkung in dieser Beziehung nothwendig, so kann sie nur von der Wissenschaft selbst ausgehen, von beständiger Selbstkritik in Betreff der Grundlagen, der Methode und der Schlußfolgerungen. Einwirkungen und Hemmungen von Außen, d. h. von nicht wissenschaftlichen Mächten, könnte am allerwenigsten die Mängel und den subjectiven Charakter beseitigen, sondern würde im Gegentheil die Objectivität und Unbefangenheit der Forschung in Grundlage und Räsonnement nur beeinträchtigen und corrumpiren; oder sie würde durch solche Mächte gerade im Fortschritte gehemmt und in einem Stadium ihrer Entwicklung festgehalten, in dem sie noch durch viele subjective Momente getrübt wäre, wie wiederum die Naturwissenschaft hievon Zeugniß gibt. Darum ist auch der Umstand von keinem entscheidenden Gewichte zur Rechtfertigung einer Beschränkung oder Aufhebung der Freiheit der Wissenschaft, der allenfalls noch geltend gemacht werden könnte: daß nämlich der Mensch kein blos natürliches, und daher nur mit Natur-Rechten und -Pflichten ausgestattetes Wesen sey, sondern ein historisches, in seinen Ansichten und Grundsätzen auf Erziehung, auf Bildung durch Andere angewiesen, die selbst wieder im geistigen Grund und Boden einer geschichtlich gewordenen Weltauffassung zu ihrer Entwicklung und ihren Grundanschauungen gekommen sind; so daß ihre Grundsätze und Ansichten als historisches Traditionsgut der Menschheit oder seines Volkes, seiner Religion ihm gegenüber stehen, denen er Anerkennung und

Achtung schuldig ist; geistige Güter, die darum auch durch Gesetz und Auctorität gegen jede Beeinträchtigung gesichert seyn müssen. — Wir sprechen diesem Räsonnement nicht alle Berechtigung und Bedeutung ab, aber wir können daraus nur die Folgerung gelten lassen, daß hienach die Auctorität auch berechtigt sey, und nothwendig zur Geltung gebracht werden müsse zur Förderung der Menschheit — was nicht nöthig seyn würde, wenn der Mensch einzig nur ein Naturwesen wäre (wie die Thiere). Aber es folgt nicht, daß sie allein Berechtigung habe, und die Wissenschaft durch sie ihr Recht und ihre Freiheit verlieren müsse; vielmehr folgt gerade aus diesem historischen Charakter der Menschennatur auch das Recht unbefangener, freier Forschung, weil diese der historische Fortschritt, die beständig anzustrebende Vervollkommnung der Menschheit fordert, der gerade für das historische Wesen des Menschen wie möglich, so nothwendig ist, und also auch ein Recht begründet. Die historisch errungenen Güter der menschlichen Gesellschaft werden dadurch nicht verloren, sondern nur beständig belebt und vermehrt, und die Menschheit wird dadurch vielmehr vor jener Stagnation und jenem geistigen Verkommen bewahrt, welche von der Aufhebung der freien Forschung und von der damit verbundenen Hemmung alles geistigen Fortschrittes die Folge seyn würde. Doch damit ist nun der Punkt berührt, der die meisten Bedenken gegen die Freiheit der Wissenschaft zu erregen pflegt, und dem wir daher noch nähere Untersuchungen widmen müssen.

Man fürchtet durch Gewährung der Freiheit in der wissenschaftlichen Forschung möchte das schon errungene Gut der Wahrheit gefährdet werden oder zu Grunde gehen, und darum müsse sie im Namen der Wahrheit und des Rechtes sich Beschränkung gefallen lassen. Allein wie wir sahen, geht die Wissenschaft, mag sie als objective betrachtet werden, oder so wie sie subjectiv

geworden ist im einzelnen Forscher, immer auf Erkenntniß und Anerkennung der Wahrheit aus; das ist ihre Natur, ihre Pflicht, wie ihr Recht, und keine Auctorität kann es mit der Wahrheit ernster nehmen, und keine sie mit so angemessenen Mitteln bewahren und noch weniger vermehren, wie die Wissenschaft. Sie kann sie am meisten bewahren, weil sie es mit Mitteln thut, die aus der Natur der Sache genommen sind; mit Gründen nämlich, die Ueberzeugung wirken, und den Geist zur Anerkennung so zu sagen nöthigen, da es nicht in der Natur des Menschen gelegen ist, willkürlich die wirklich beweisenden Gründe als nicht beweisend zu betrachten, — wenn er ihnen vielleicht auch äußerlich Anerkennung versagen sollte. Durch solche Begründung gewinnt die schon vorhandene Wahrheit an Vertrauen, Achtung und Anerkennung, während dieselbe durch Gesetze und Gewalt, die sie schützen und aufrecht erhalten sollten, leicht Mißtrauen und den Verdacht erregt, daß sie nur Product der Gewaltsamkeit und Willkür sey, und nur bestehe, weil sie durch äußerliche Mittel vor jeder Prüfung und jedem Angriff geschützt sey. Selbst also wenn die geltenden Ansichten und Grundsätze, die das geistige Gut eines Volkes bilden, wirklich die Wahrheit enthalten, ist unbefangene, freie Prüfung derselben zu gestatten, damit sie immer mehr begründet und bewährt erscheinen, und indem sie gleichsam stets neu errungen werden, nicht als todtes, unverstandenes Gut von Hand zu Hand gehen, sondern stets Gegenstand der Anstrengung, des Eifers, der Liebe bleiben. Enthalten aber bestehende und geltende Ansichten nur theilweise Wahrheit, oder gar keine, dann ist es ohnehin offenbar, daß eine stets erneute freie Prüfung nur förderlich wirken kann im Dienste der Wahrheit und des Rechtes[1]) gegen die Unwahrheit und das Unrecht.

---

[1]) Manche treffende Bemerkung hierüber findet sich in der Schrift:

Und wenn auch die Wissenschaft nicht unfehlbar ist, so kann ihr dieß den Anspruch auf Freiheit nicht rauben, sondern sie muß ihn nur um so mehr geltend machen, denn die möglichen Fehler oder Irrthümer kann die Wissenschaft nur selbst wieder erkennen und verbessern mit wissenschaftlichen Mitteln; nicht aber vermag dieß irgend eine andere Macht. Wäre sie in einer gegebenen Zeit unfehlbar in ihren Aufstellungen, dann würde sie ferner weniger Freiheit nöthig haben, da ihr Ziel erreicht wäre; im Bewußtseyn dagegen, daß sie nicht unfehlbar sey, ist sie zu stets erneuter Forschung aufgefordert und bedarf darum auch ungehemmter Freiheit derselben, um immer wieder ihre Grundlagen und ihre Folgerungen daraus zu prüfen. Denn in der That hat sich nur zu oft schon gezeigt, daß die scheinbar ausgemachtesten, selbstverständlichsten Wahrheiten sich der unverdrossenen Forschung doch endlich als unrichtig, als Irrthümer gezeigt. Dagegen bringen sich durch freie Forschung erkannte Wahrheiten endlich zur Geltung im Bewußtseyn der Menschen ohne Gesetz und Gewalt, selbst wenn sie gegen die scheinbar sicherste Gewähr der Sinne verstossen, wie dieß in der Astronomie bei dem Copernikanischen System gegenüber dem Ptolemäischen der Fall ist. — Die mangelnde Unfehlbarkeit der Wissenschaft also kann nicht als genügender Grund gelten, sie ihrer Rechte, ihrer Freiheit im Interesse der Wahrheit zu berauben; es würde dadurch der Wahrheit kein Dienst erwiesen und die Wissenschaft dagegen in ihrem innersten Wesen vernichtet. Ja man kann sagen, freie, unbefangene wissenschaftliche Forschung kann, selbst wenn sie irrt, der Wahrheit und dem Fortschritte der Menschheit größere Dienste leisten, als eine durch Gewalt und Zwang beherrschte, geknechtete und corrum-

---

„Ueber die Freiheit von J. Stuart Mill." Uebers. von E. Pickford. (1860). S. 21 ff.

pirte, selbst wenn die Knechtung zu Gunsten der wirklichen Wahrheit stattfände, da diese dadurch in der Livrée der Dienstbarkeit erscheint und leicht als verdächtig mit Mißtrauen betrachtet wird. Und oft wird gerade dadurch, daß Irrthümer mit Geist und Kraft aufgestellt und vertheidigt werden, in der redlichen Meinung, daß sie Wahrheit seyen, in das geistige Leben neue Regsamkeit gebracht, so daß die Wahrheit aufhört todtes, unverstandenes Gut zu seyn, zu tieferer Erkenntniß und festerer Begründung kommt, und aus dem trägen, unfreien Festhalten derselben eine lebendige, kräftige Ueberzeugung wird. Denken wir uns die Ausübung des Rechtes stets erneuter Forschung hinweg aus dem Leben der Menschheit, so würde selbst die schon errungene Wahrheit alsbald in ihrem Werthe und in ihrer Bedeutung nicht mehr gefühlt, nicht mehr verstanden und gewürdigt werden können. Geistige Erlahmung und Versumpfung wäre die Folge, geistige Unfreiheit und Beschränktheit. Denn wenn irgendwo, so gilt in diesem Gebiete, daß nothwendig Rückschritt eintritt, wenn das Recht und die Möglichkeit des Fortschrittes versagt wird, sey es aus niedriger Absicht oder in der stolzen Meinung, daß man die Wahrheit schon vollständig und in absoluter Weise besitze, und daher eine Verbesserung oder Vervollkommnung der Erkenntniß in dieser Beziehung nicht mehr möglich oder nöthig sey.

Aber ist nicht die Wissenschaft, außerdem daß sie nicht an sich unfehlbar ist, auch noch des Mißbrauches fähig, und muß ihr nicht gerade deßwegen unbedingte Freiheit versagt bleiben, da sonst durch den Mißbrauch derselben die größten, theuersten Geistesgüter der Menschheit angegriffen und zerstört werden könnten? Diese Einwendung hat allerdings viel Schein für sich und ist auch nicht ohne Grund, denn allerdings ist die Wissenschaft des Mißbrauches fähig, und kann durch diesen mög-

licherweise die schon errungene Wahrheit gefährdet werden; allein Aufhebung der Freiheit der Wissenschaft d. h. die Vernichtung der selbstständigen Wissenschaft rechtfertigt sie dennoch nicht. Ist ja auch Gesetz und Auctorität selbst des Mißbrauches fähig und oft genug schon mißbraucht worden, ohne daß man deßhalb die Berechtigung und Existenz derselben in Frage stellen dürfte! Zudem kann, wie über errungene Wahrheit, so über wirklichen Mißbrauch der Wissenschaft, so weit er sich auf ihre Corrumpirung bezieht, doch nur die Wissenschaft selbst wiederum urtheilen, und schon deßhalb müßte sie doch wieder frei und selbstständig seyn, um ein unbefangenes, richtiges Urtheil über den (theoretischen) Mißbrauch abgeben zu können. Und wenn auch richtig ist, und von der Wissenschaft selbst anerkannt werden muß, daß schon errungener Besitz der Wahrheit durch freie Forschung nicht gefährdet werden soll, so ist doch andererseits auch wiederum anzuerkennen, daß das Streben, das zu erhalten, was man schon an Wahrheit besitzt, kein Hinderniß werden dürfe für das Streben nach tieferem Verständniß und Begründung und nach Vermehrung derselben durch Entdeckung neuer Wahrheiten. Dieß würde aber der Fall seyn, wenn man den möglichen Mißbrauch als hinreichenden Grund für Beschränkung ihrer Freiheit zur Geltung brächte. Während man für schon errungene Güter kurzsichtige Sorge trüge, würde nicht blos der Verlust noch zu erringender veranlaßt, sondern auch die fortschreitende Würdigung jener gehindert.

Und abgesehen von dem Verlust noch zu erreichender höchster Güter würden dabei auch die besten, edelsten Kräfte der Menschheit in ihrer Entwicklung und in ihrem Gebrauche gehemmt, gingen nutzlos zu Grunde, und die geschichtliche Entwicklung und Vervollkommnung der Menschheit wäre unmöglich. Der göttliche Schöpfer aber hat diese auf allmählige Ent-

wicklung und Vervollkommnung angelegt, im Großen und Ganzen, wie im Einzelnen, wie dieß factisch sich zeigt und jede Kraft der Menschennatur beurkundet. Auf freie Thätigkeit also, und daher auch möglichen Mißbrauch ist die Schöpfung der Menschheit angelegt, und die Ueberklugheit der Menschen soll nicht klüger seyn wollen, und nicht um des möglichen Schlechten, Verkehrten willen auch das Gute, Vollkommene hemmen, und Unkraut und Waizen miteinander ausrotten. Wäre möglicher Mißbrauch ein genügender Grund der Hemmung der selbstständigen Thätigkeit der Erkenntnißkraft, so müßte der Mensch auch in sittlicher Beziehung durchaus gehemmt und durchaus gebunden werden in seinem Thun, damit er nicht, seine Freiheit mißbrauchend, durch unmoralische Handlungen sich selbst und Andern Schaden zufüge. Beschränkungen und Bindungen jeder Art wären dann gerechtfertigt, und jedes selbstständige Handeln wäre zu hemmen, damit kein Mißbrauch stattfinde. Ist aber hier diese Consequenz nicht zuzugeben, dann auch nicht in Bezug auf die Bethätigung der Erkenntnißkraft in der wissenschaftlichen Forschung. Schon daß nicht blos ehedem, sondern fort und fort eigenthümliche Talente und Genie's für wissenschaftliche Forschung, wie für die Kunst geboren werden, zeigt an, daß es im Willen des Schöpfers liege, daß in dieser Beziehung durch stets neue Forschungen Fortschritt und Vervollkommnung stattfinde. Und daher müssen die von Gottes Gnaden so Begabten auch als ein natürliches Recht es beanspruchen, ihre Gaben ohne Hinderniß nach den eigenen Gesetzen der Wissenschaft zur Erforschung der Wahrheit und zur Vervollkommnung des Menschengeschlechtes anzuwenden. Wenn auch hiebei manche herkömmliche Ansicht, manche als unumstößliche Wahrheit geltende Meinung erschüttert oder zerstört wird, ja vielleicht manche wirkliche Wahrheit eine Zeit lang Verkennung

oder einseitige Beurtheilung erfährt, schließlich wird dennoch, was wirklich wahr ist, als Wahrheit auch erkannt und anerkannt werden in der Wissenschaft, und ebenso in der Ansicht der Menschen durchdringen und zur Geltung kommen für das allgemeine Bewußtseyn.

Und Wahrheiten, welche die wissenschaftliche Kritik bestanden und wissenschaftliche Begründung erhalten haben, sind dann auch so befestigt und gesichert im Bewußtseyn der Menschheit, daß sie gar keines gesetzlichen Schutzes mehr bedürfen, weil jeder Angriff, den böser Wille oder Unverstand auf sie machen kann, ganz erfolglos bleiben wird, da weit eher der Angreifer sich bloßstellt und in Mißcredit fällt, als die angegriffene Wahrheit erschüttert wird im Bewußtseyn der Menschen. So ist eine große Summe von Wahrheiten über alle Anfechtung erhaben, sey es durch ihre unmittelbare natürliche Evidenz, oder durch strenge Begründung oder Beweis durch die Wissenschaft. Die Grundsätze der Mechanik und die eracten Resultate der Astronomie sind ebenso gegen Widerspruch und Erschütterung gesichert, wie die Wahrheit, daß 2 mal 2 = 4 ist. Die Wissenschaft strebt gerade darnach, den Wahrheiten solche Sicherheit durch ihre Begründungen zu geben und sie dadurch zum unverlierbaren Besitzthum der Menschheit zu machen.

Daß die principielle Beschränkung der Freiheit der Wissenschaft schließlich der Wahrheit nicht zu Gute käme, zeigt endlich sogar eine ganz einfache Rechnung: Nehmen wir an, es gelte als allgemeiner Grundsatz, daß alle bestehenden oder gerade herrschenden Ansichten und Ueberzeugungen als unantastbare Güter und Wahrheiten durch Gesetze vor jeder freien Prüfung und allenfallsigen Zerstörung oder Widerlegung geschützt würden, so ist gewiß, daß die Wohlthat dieses allgemeinen gesetzlichen Schutzes weit mehr dem Irrthum, als der

Wahrheit zu Gute käme; daß weit mehr unrichtige Ansichten und falsche Meinungen aufrecht erhalten, und wo möglich verewigt würden, als wahrhafte Geistesgüter und richtige Ueberzeugungen. Denn die eigentlich sicheren, unbestreitbaren und unerschütterlichen (natürlichen) Wahrheiten oder Einsichten, deren Summe für die Menschheit allerdings bedeutend ist, bedürfen keines Schutzes, und für sie wäre daher dieses Gesetz ohne Bedeutung; was aber die schwankenden, bestreitbaren oder der Erschütterung fähigen Ueberzeugungen und Ansichten betrifft, denen das Gesetz zu Gute käme, so dürfte, wie die Menschheit gegenwärtig beschaffen ist, sowohl überhaupt als insbesondere in religiöser und moralischer Beziehung weit mehr Irrthum als Wahrheit herrschen in der Menschheit als Ganzen, bei den verschiedenen Völkern mit ihren verschiedenen Lebens-Ansichten und Religionen, — die also alle geschützt, erhalten und grundsätzlich verewigt würden durch jenes Gesetz. Somit würde die grundsätzliche Beschränkung der freien Forschung und der gesetzliche Schutz bestehender Ansichten weit mehr Irrthum aufrecht erhalten und vor Prüfung und Zerstörung bewahren als Wahrheit, und demnach würde ein solcher Grundsatz und demselben entsprechendes Gesetz der Wahrheit wie dem Menschengeschlechte weit mehr schaden als nützen. Und ungeachtet solchen gesetzlichen Schutzes wären doch auch die wichtigsten Wahrheiten stets der Gefahr der Erschütterung, der Verdächtigung und Bezweiflung ausgesetzt, denn dagegen kann kein Gesetz und keine Auctorität die Wahrheit und den Menschengeist schützen; die freie Forschung aber, die Wissenschaft geht darauf aus, und vermag es ihrer Natur gemäß, wie die Wahrheit zu erkennen, so auch ihr eine feste Begründung zu geben und sie als unzerstörbares Gut der Menschheit zu sichern.

Auch um des möglichen Mißbrauches willen läßt sich dem-

nach nicht das Recht der freien Forschung beanstanden oder aufheben, da hieraus der Wahrheit mehr Schaden als Schutz und Nutzen erwüchse. Aeußeres Gesetz, Auctorität, Zwang, Unterwerfung können demnach in der Wissenschaft keine Stelle finden, da diese nur ihren eigenen Gesetzen folgen darf. Und Interessen keinerlei Art, außer denen der Wahrheit und ihrer Erkenntniß, dürfen irgendwie bestimmend in ihr wirken; d. h. die Resultate der wissenschaftlichen Forschung dürfen nie bestimmt werden durch irgend welche Interessen, durch bestehende Ansichten oder zu nehmende Rücksichten, sondern müssen einzig gewonnen werden durch die normalen Erkenntnißorgane bei der unmittelbaren Erkenntniß, und unter Leitung der logischen Gesetze bei den Denkoperationen auf Grundlage fester, unmittelbar evidenter, unbestreitbarer Wahrheiten bei der mittelbaren Erkenntniß. Die Interessen fördern Vorurtheile und corrumpiren das Denken; denn sie sind vielartig, verschieden und widerstreitend bei verschiedenen Menschen, Völkern, Staaten und Religionen, können daher nicht auf unbedingte, allgemeine Gültigkeit, wie Axiome und Gesetze Anspruch machen, und daher nicht Grundsätze und Kriterien der Wissenschaft seyn, durch welche die Wahrheit zu finden oder zu prüfen wäre. Gleichgültig sind darum freilich auch für die Wissenschaft die Interessen und die geltenden Ansichten nicht, wenn sie auch nicht unmittelbar sich geltend machen dürfen. Sie werden dafür mittelbar sich zur Geltung zu bringen suchen, und zwar auf eine für die Wissenschaft sogar förderliche Weise, indem sie, wofern eine Verletzung derselben stattfindet durch die Resultate der Forschung, zu erneuter scharfer Prüfung auffordern und antreiben; eine Prüfung, welche sich auf genaue Untersuchung des Erkenntnißobjectes ebenso bezieht, wie auf die Thätigkeit der Erkenntnißorgane, die richtige Methode und logische Consequenz

und die zu Grunde liegenden Voraussetzungen. — Diesen mittelbaren Einfluß können und dürfen Interessen und Rücksichten haben. Würde man aber einen directen gestatten und dieselben als Kriterien und Gesetze der Wissenschaft betrachten, so würde alsbald keine Gränze mehr zu finden und festzusetzen seyn, welche Interessen und wie weit sie gelten sollten für die Wissenschaft, und welche und wie weit nicht. Und wie in früheren Zeiten das theologische Interesse z. B. den Fortschritten der Astronomie sich entgegen zu stellen suchte, da man die Auctorität der Bibel gefährdet glaubte durch die astronomischen Forschungen, so daß nur nach schwerem Kampfe diese Wissenschaft die Freiheit errang d. h. das Recht errang, unabhängig von allen andern Rücksichten nur ihren eigenen Gesetzen zu folgen; — so würden auch noch fortwährend die verschiedensten socialen und politischen Verhältnisse Schonung und Rücksichtnahme von der Wissenschaft, selbst von der Naturwissenschaft, verlangen, und sie entweder in manichfachster Weise in ihrem Fortschritte, und in der practischen Anwendung der gewonnenen Resultate hemmen, oder, wenn keine Beachtung derselben einträte, dieselbe als gemeinschädlich, zerstörend, revolutionär, als Eigenthum und erworbene Rechte beeinträchtigend und daher als unsittlich erscheinen lassen. Insbesondere durch die practische Anwendung der Resultate der Wissenschaft könnten sich viele Einzelne und ganze Klassen von Menschen in ihren Rechten verletzt, in ihrem Eigenthum, das sie rechtlich erworben, angegriffen oder bestohlen erachten, und in ihrem Interesse Beschränkung der Wissenschaft und ihrer Fortschritte fordern.

Man wird sicher die Befugniß einer solchen Beschränkung der Wissenschaft nicht zugeben und derselben in dieser Beziehung unbedingte Freiheit zugestehen, was auch daraus entstehen mag; aber man ist vielleicht geneigt, dieselbe nur der exacten Wissen-

schaft, der Wissenschaft, die sich auf die äußere Natur bezieht, der strengsten Gesetzmäßigkeit fähig und über jede Willkür erhaben ist, zuzugestehen, nicht aber auch den sogenannten moralischen Wissenschaften d. h. den Wissenschaften, die sich auf das geistige Leben der Menschheit, auf die rechtlichen, sittlichen und religiösen Verhältnisse beziehen, da diese weit unmittelbarer in alle bestehenden Verhältnisse, Ordnungen und Ueberzeugungen eingreifen, und zudem keiner so strengen, jeder Willkür und Leidenschaft unzugänglichen Behandlung fähig sind, wie die Naturwissenschaften. — Auch diese Beschränkung können wir nicht gelten lassen. Was zuerst die Unsicherheit und den Mangel an Strenge der wissenschaftlichen Behandlung betrifft, die in den moralischen Wissenschaften im Unterschied von den exacten herrschen sollen, so sind sie nicht so groß, wie man häufig vorgibt, da auch in diesen Wissenschaften dieselben Erkenntnißorgane thätig sind, dieselben logischen Gesetze gelten, dieselbe Verstandesevidenz entscheidet, wie in den exacten, — mit der Ausnahme freilich, daß der Natur der Sache gemäß, Zahlenbestimmungen und -Formeln keine Anwendung finden, daß der Calcul sich nicht zur Geltung bringen kann [1]). Je höher man das geistige Leben der Menschheit achtet, um so mehr dürfte es gerathen seyn, die wissenschaftliche Forschung in Betreff desselben nicht zu tief herabzusetzen in Vergleich mit der Naturwissenschaft, und in dem Maaße dieser die Alleinherrschaft zuzugestehen, von ihr allein alle wissenschaftlichen Entscheidungen erwartend; da man in dem Maaße die blos mechanische und in Verbindung damit auch wohl die materialistische Auffassung des Daseyns zu entscheidendem Ansehen bringen wird. — Sind dann auch wirklich die sogenannten moralischen Wissenschaften

[1]) Vgl. hierüber meine Schrift: „Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniß zur Naturwissenschaft." S. 98 ff.

keiner so objectiven und exacten Behandlung fähig, wie die Naturwissenschaften, so ist dieß dennoch kein Grund, ihnen die Freiheit der Forschung zu entziehen und sie damit erst eigentlich des wissenschaftlichen Charakters ganz zu berauben. Gerade weil hier vorgefaßte Ansichten, Vorurtheile und Leidenschaften leichter Einfluß gewinnen auch bei wissenschaftlichen Untersuchungen und Feststellungen, ist fortwährend freie Prüfung um so nothwendiger und berechtigter, damit nicht durch Gesetze Bestimmungen befestigt und verewigt werden, die unter dem trübenden Einfluß unwissenschaftlicher Rücksichten gewonnen und festgestellt worden. Und gerade weil für diese Wissenschaften Fortschritt und Vervollkommnung, trotz der großen Schwierigkeiten, dringendes Bedürfniß ist, zum Behufe der Vervollkommnung, Veredlung der Menschheit, muß auch um so mehr diesen Wissenschaften das Recht der freien, alle fremdartigen Einflüsse immer mehr beseitigenden Forschung gewährt werden. Politische, sittliche und religiöse Rücksichten und Interessen dürfen diese Freiheit der Wissenschaft nicht beschränken oder aufheben. Chinesischer Hochmuth, daß schon Alles vollkommen sey in dieser Beziehung, könnte nur auf alle Kraft und Thätigkeit lähmend wirken und Rückschritt und Verfall veranlassen. Von den religiösen Rücksichten und Interessen wird später die Rede seyn; daß auch die moralischen keinen die freie Wissenschaft hemmenden Einfluß erlangen dürfen, läßt sich hier schon ohne Schwierigkeit zeigen.

Die moralischen Grundsätze sind nämlich bei den verschiedenen Völkern selbst nicht ganz gleich, und daher sind es auch die moralischen Interessen nicht; und es wäre demnach, wenn als Grundsatz gelten würde, daß die Wissenschaft sich nach den moralischen Interessen richten müsse, sehr wohl möglich, daß bei dem Einen Volke sie Etwas im Interesse der Moralität

annehmen, bei dem andern wiederum, ebenfalls im Interesse der Moralität, verwerfen müßte. Die schwankenden Meinungen der Menschen würden an der Stelle allgemeiner, unbestreitbarer Axiome und strenger Consequenzen zur Herrschaft kommen und der Charakter der Wissenschaftlichkeit wäre vernichtet. Soll die Wissenschaft wirklich moralische Grundsätze als wissenschaftliche Axiome und bestimmende Kriterien gelten lassen, so muß sie jedenfalls selbst erst prüfen, ob ein Volk, und welches — die wahren sittlichen Grundsätze und Gesetze besitze, welche sie daher anzuerkennen habe. Bei dieser Prüfung aber könnten nicht irgend historische oder positive Bestimmungen in Betreff der Moralität schon von Vorne herein als richtig und für die Wissenschaft axiomatisch gelten, da ja ihre Richtigkeit erst als Resultat der Untersuchung zu gewinnen wäre. Demnach kann die wahre Wissenschaft nicht positive Gesetze irgend eines Volkes a priori als maßgebend für sich anerkennen, und sich ihnen unterwerfend auf ihre Freiheit in dieser Beziehung verzichten. — Die persönliche Sittlichkeit des Einzelnen allerdings ist zu bestimmen an dem Maaßstabe der bestehenden rechtlichen und sittlichen Grundsätze und Gesetze, und derselbe wird in dem Maaße als sittlich erscheinen, als er sich denselben dem Geiste und Buchstaben nach unterwirft und sie erfüllt; für die Wissenschaft aber sind diese Grundsätze und Gesetze nicht maßgebend als wissenschaftlich geltende Principien, sondern sie sind für dieselbe zunächst selbst nur Erkenntnißobject und Problem. Daher müssen wir wohl unterscheiden zwischen Sittlichkeit der einzelnen Angehörigen eines Volkes, und der Sittlichkeit des Volkes selbst, in objectivem Sinne d. h. den bei demselben geltenden Sittengesetzen. Es ist wohl möglich, daß der Einzelne sittlich sey, während das Sittengesetz des Volkes selbst der Idee der Sittlichkeit nicht entspricht, sondern unsitt-

liche Bestimmungen enthält; und umgekehrt kann die objective Sittlichkeit, das gesammte Sittengesetz, eines Volkes oder einer Religion der Idee der Sittlichkeit in hohem Maaße entsprechen und daher die wissenschaftliche Prüfung durchaus bestehen, während die Sittlichkeit des Einzelnen oder Einzelner tief steht, wenn sie in ihrem Handeln dem Sittengesetze nicht entsprechen. Man wird also z. B. zwischen Sittlichkeit der alten Griechen als einzelner Personen, und zwischen griechischer Sittlichkeit (Art der Sittengesetze) zu unterscheiden haben. Die erstere beurtheilen wir nach den als Sittengesetze bei den Griechen geltenden Vorschriften, die zweite aber an der Idee der Sittlichkeit selbst, indem die Wissenschaft (Philosophie) zu untersuchen hat, ob das, was die Gesetze der Völker und Religionen als sittlich bestimmen, auch wirklich sittlich sey und ein Recht habe, als sittliches Gebot aufgestellt zu werden. Und während uns bei den einzelnen Personen die Befolgung mancher Vorschriften, welche bittere und sogar grausame Opfer auferlegen, mit Anerkennung und Achtung für ihren sittlichen Ernst erfüllt, ist es wohl möglich, daß die Vorschrift, das Gesetz selber unsere Zurückweisung und Verwerfung, ja unsern Abscheu verdient. Die persönliche Beurtheilung ist beschränkt und bestimmt durch die geltenden Sittengesetze, die Beurtheilung der Sittengesetze selber aber kann nicht durch diese selbst wiederum bestimmt und beschränkt werden, sondern ist unbeschränkt, und beständig durch erneute Prüfung zu vervollkommnen. Und das Bestimmende hiebei kann nur die ideale Kraft oder Anlage der menschlichen Natur selber seyn, zugleich mit den Gesetzen der Wissenschaft, die sich ungehemmt und ungezwungen, also frei geltend zu machen haben. Dieß gilt auch in Bezug auf das Sittliche im Christenthume selbst. Für Beurtheilung der Sittlichkeit des Christen haben wir den bestimmten, positiven Maaßstab an

der christlichen Sittenlehre selbst, und wir werden den Einzelnen in dem Maaße für sittlich halten, als sein Wollen und Handeln mit diesem Sittengesetze übereinstimmt. Allein für Beurtheilung der Sittlichkeit (Ideegemäßheit), der christlichen Sittenlehre selbst kann nicht diese positive Sittenlehre selber wiederum Maaßstab der Beurtheilung seyn, wenn das Urtheil von Bedeutung und von wissenschaftlichem (philosophischem) Werth seyn soll; sondern man wird stets einen andern Maaßstab haben müssen, sey dieß z. B. der natürliche und historische Nutzen, den die Menschheit davon hatte, oder, wie es bei tieferer und philosophischer Betrachtung der Fall seyn muß, die dem Menschengeiste immanente Idee der Sittlichkeit, die als Erkenntnißprincip sich bethätigen kann auch der christlichen Sittenlehre gegenüber, — sogar wenn sie durch diese selbst erst zur vollen Entwicklung und zum klaren Bewußtseyn kommt. *Ursprünglich* und *immanent* muß aber dieses letzte philosophisch-wissenschaftliche Erkenntnißkriterium seyn, da jeder von Außen angenommene Maaßstab der Beurtheilung selbst erst bei der Annahme geprüft werden müßte — und zwar wieder an einem schon immanenten Erkenntnißkriterium — ob er wirklich der richtige sittliche Maaßstab sey. Das eigentlich gründliche, philosophische Urtheil in dieser Beziehung muß stets aus der immanenten Tiefe des Subjectes selbst hervorgehen und in seiner geistigen Natur und Wahrhaftigkeit begründet seyn; und in so fern muß es auch unabhängig von *jeder positiven Sittenlehre*, also frei und selbstständig seyn. Ohne dies käme man über das bloße unwissenschaftliche Selbstzeugniß der positiven Sittenlehren in Betreff ihrer Richtigkeit nicht hinaus zu einem wahrhaft unbefangenen, wissenschaftlichen Urtheil über dieselben. Wenn daher z. B. behauptet wird, die christliche Sittenlehre sey die vollkommenste, so kann diese Behauptung

nicht darauf sich berufen, daß dieselbe sich selbst für die vollkommenste erklärt, auch nicht darauf, daß sie die Menschen am vollkommensten sittlich bildet; denn das Erste wäre nur ein Selbstzeugniß, das Zweite aber erfordert selbst wieder ein Kriterium, an dem die Menschen in Bezug auf Sittlichkeit geprüft werden können, um zu entscheiden, ob wirklich die christlich gebildeten als die sittlich vollkommensten anzuerkennen seyen. — Aber wie! darf denn also die Wissenschaft in ihrer Selbstständigkeit und Freiheit auch den Sittengesetzen widersprechen, darf sie unsittliche Grundsätze aufstellen? Gewiß nicht, sie darf dieß weder, noch will sie es, ihrer Natur gemäß; sondern sie wird nur dahin trachten, Grundsätze, die etwa als sittliche aufgestellt wurden, eigentlich aber dem Wesen der Sittlichkeit widerstreiten und unsittlich sind, als solche zu zeigen und auf Aenderung zu dringen. Unsittlichkeit darf aber die Wissenschaft so wenig fördern, daß vielmehr ihr ganzer Anspruch auf Recht und Freiheit der Forschung in dieser Beziehung darauf gegründet ist, daß durch sie das wahrhaft Sittliche erkannt und geltend gemacht werden soll. Eben deßwegen aber darf sie auch bestehende Ansichten und Gesetze der Sittlichkeit nicht deßwegen schon anerkennen und sich ihnen unterwerfen (als Wissenschaft), weil sie einmal da sind und gelten, sondern nur nach unbefangener Prüfung und aus wissenschaftlichen Gründen.

Aus den bisherigen Erörterungen nun dürfte genugsam erhellen, daß es, so zu sagen, ein unveräußerliches Naturrecht der Wissenschaft sey, mit Freiheit zu verfahren d. h. nur nach eigenen Gesetzen zu wirken, und daß sie sich nicht von anderweitigen Interessen und Rücksichten darf bestimmen, nicht von Gewalt und Zwang darf beeinflussen lassen. Wie die Kunst frei seyn d. h. ihren eigenen Gesetzen folgen muß, und weder von Staat noch Kirche mit Gesetzen bestimmt und beschränkt

werden darf, wenn sie nicht als Kunst aufhören und nur zum Handwerk in Dienstbarkeit herabsinken soll, so auch muß der Wissenschaft Selbstständigkeit und Freiheit zukommen, wenn sie nicht dem Vorurtheile, der sophistischen Wohldienerei und jeglicher Corruption verfallen soll, so daß sie schließlich weder der Wahrheit und dem Fortschritte, noch der Kirche und dem Staate irgend einen Dienst leisten kann.

4. Es könnte nun doch noch die Frage entstehen, ob denn hienach wirklich die Wissenschaft unbedingte, absolute Freiheit beanspruchen, und keinerlei Beschränkung sich gefallen lassen dürfe mitten in diesem Gebiete des relativen Daseyns und Geschehens, der Unvollkommenheit und des Irrthums. Absolute Freiheit nun kann die Wissenschaft allerdings nicht beanspruchen, denn die kann nur da stattfinden, wo der Wille und das Wollen zugleich Gesetz und schöpferisch ist. Die Freiheit der Wissenschaft aber besteht, wie früher gezeigt wurde, nicht in Willkür, in subjectivem Belieben, und nicht darin, daß sie ihre Gesetze sich selber schafft, sondern sie besteht vielmehr darin, daß sie sich nach den Gesetzen des Erkennens einerseits, und der objectiven Beschaffenheit des Erkannten andererseits richtet. Die Freiheit der Wissenschaft besteht darum, wie wir sahen, in nichts Anderem als in dem Rechte, ungehindert nur den Gesetzen der Wissenschaft, des Erkennens selber zu folgen und durch keinen Einfluß von anderswoher darin beschränkt zu werden. Und in sofern muß sie unbedingte Freiheit (Recht) in Anspruch nehmen, nur ihren Gesetzen zu folgen, da sie ohne dieß gar nicht bestünde; und auch diese Gesetze und die Methode des Forschens und der Wissenschaft kann sie nur *selbst* erkennen und bestimmen und sich nicht von Außen geben, befehlen oder aufzwingen lassen.

Wenn wir gleichwohl zugeben, daß in dieser Welt der

Unvollkommenheit auch in Betreff der Wissenschaft Beschränkungen zulässig, ja nothwendig seyen, so können sich diese nie auf die Theorie selbst, oder so zu sagen auf das immanente Wesen der Wissenschaft beziehen, sondern nur auf die practische Anwendung; nicht auf die Forschung selbst, sondern nur auf den Gebrauch, auf das practische Geltendmachen der Resultate. Die Beschränkungen können also stets nur aus pädagogischen Rücksichten stattfinden, wie dieß ja der nur allmählig sich entwickelnden menschlichen Natur gemäß, also im Interesse der Bildung, des Fortschrittes und der Anerkennung der Wahrheit und ihres Verständnisses geboten ist. Denn es ist allerdings richtig, daß man bei dieser Beschaffenheit der Menschen und der Völker, wie sie nun einmal sind, nicht jede neu entdeckte Wahrheit, sey sie auch die klarste und bestbegründete, ohne Weiters jedem nächsten Besten in's Gesicht schleudern dürfe, mag er dafür empfänglich oder darauf vorbereitet seyn oder nicht. Weder im Interesse des Friedens und der Ordnung, noch in dem der Wahrheit und ihrer Anerkennung und der Bildung durch sie wäre dieß gelegen; und wäre eben so wenig auch der menschlichen Natur gemäß. Dieß gilt schon bei den Naturwissenschaften und dem practischen Geltendmachen ihrer Resultate, noch mehr aber bei den sogenannten moralischen Wissenschaften, weil diese einerseits in ihrer Grundlage und ihren Resultaten doch weniger objective Sicherheit und Evidenz gewähren, andrerseits auf rechtliche und sittliche Ordnung, auf Gesinnung und Willen unmittelbareren und größeren Einfluß haben. Daher kann hier selbst die Befreiung von Irrthümern und Vorurtheilen nicht plötzlich und unvorbereitet, sondern nur allmählig, der Eigenthümlichkeit menschlicher Geistesthätigkeit und Entwicklung gemäß, stattfinden. Das Gegentheil wäre selbst widernatürlich und könnte nur durch Gewalt und Zwang einerseits,

und blinde Unterwerfung andererseits erzielt werden; Maßregeln, die selbst im Dienste der Wahrheit unberechtigt sind, weil sie dieselbe entwürdigen und sie den Menschen zum Gegenstand des Verdachtes, der Widerspenstigkeit und Heuchelei, oder sogar des Hasses machen. Daher liegt es sogar im Interesse der Wissenschaft selber, daß bei dem Geltendmachen ihrer Resultate mit pädagogischer Rücksicht verfahren werde, denen gegenüber, welche die ganze Wahrheit noch nicht zu ertragen vermögen.

Durch diese pädagogischen Beschränkungen im practischen Gebiete darf aber durchaus nicht die Wissenschaft selbst betroffen werden und um Freiheit und Recht kommen; denn in der wissenschaftlichen Forschung dürfen einzig nur Gesetz und Wahrheit die bestimmenden Mächte seyn, nie andere Rücksichten. Und die einzige theoretische Beschränkung der Wissenschaft, wenn man sie so nennen will, kann nur bestehen in der Anerkennung der Berechtigung und Bedeutung auch der Auctorität; eine Anerkennung, die aber nicht ohne Weiters Verzichtleistung auf ihr eignes Recht in sich schließt, sondern vielmehr mit eifersüchtiger Wahrung der eigenen Freiheit und Rechte d. h. der eigenen Existenz und Selbstständigkeit wohl vereinbar ist, ja vereinbar seyn muß, da sonst auch die theoretische Anerkennung der Auctorität von Seite der Wissenschaft keine Bedeutung mehr hätte. — Es mögen die Menschen, die Völker durch Unterwerfung, durch Gehorsam oft gewinnen und gefördert werden, die Wissenschaft als solche kann nie durch Unterwerfung unter irgend eine andere Gewalt, und durch Gehorsam gegen sie gewinnen und gefördert werden; denn in dem Maaße, als dieß geschieht, existirt sie nicht mehr. Dieß gilt selbst von den moralischen Wissenschaften. Mögen auch oft die Erkenntnißorgane nicht vollkommen entwickelt und thätig seyn, mögen die Prämissen an Klarheit und Sicherheit Manches zu wünschen übrig lassen,

mag selbst bei Schlußfolgerungen der geistige Blick einigermassen getrübt seyn, das Alles berechtigt nicht, daß eine fremde Macht in die Wissenschaft eingreife und sie maßregle; denn durch sie könnten all' die genannten Fehler nicht gebessert werden, sondern diese vermag nur die Wissenschaft selbst allmählig zu überwinden — und zwar in dem Maaße, als sie ungehindert ihren eigenen Gang gehen, ihren eignen Gesetzen folgen kann. Die Unvollkommenheiten, an denen sie leidet, sind für sie nur Veranlassung zur Vorsicht und Zurückhaltung in Aufstellung von Behauptungen und Resultaten, zu stets angestrebter Verbesserung der Methode der Forschung und zu stets erneuter strenger Kritik in Bezug auf sich selber; fremde Mächte kann und will sie dabei nicht zu Hülfe rufen. Und wenn die Unvollkommenheiten und Irrthümer der menschlichen Wissenschaft hervorgehoben und gegen ihre Freiheit geltend gemacht werden wollen, so können wir nur wieder auf jenes Wort der Wahrheit zurückkommen, daß man Unkraut und Waizen miteinander müsse wachsen lassen, um nicht um des Schlechten willen auch das Gute zu zerstören. Es ist damit ein kosmisches, ein welthistorisches Gesetz ausgesprochen, und eine göttliche Willens-Intention in Betreff des Weltlaufes angezeigt, welche menschliche Klugheit nicht wird verbessern oder meistern wollen. Sicher ist, daß im geistigen Gebiet Gewalt und Zwang stets mehr Schaden als Nutzen stiften, und der Ausbreitung und dem Gedeihen des Reiches der Wahrheit nicht förderlich seyn können, wenn es auch äußerlich einige Zeit hindurch den Anschein haben sollte; denn geistige Gesundheit und liebevolles Umfassen der Wahrheit kann dadurch nicht erzielt werden. Und darum wird es ja auch mit Recht stets als ein großer Vorzug des Christenthums gerühmt, daß es sich ohne Gewalt und Zwang, nur

durch intellectuelle und moralische Thätigkeit in die Menschheit eingeführt habe.

Und nun entsteht die Frage, ob dieses hohe Recht der freien Forschung, ohne welches alle geistigen Güter, alle Ansichten, Meinungen, Ueberzeugungen, seyen sie wahr oder irrthümlich nur als Schicksal, Zwang und blindes Ungefähr über den Menschen kämen, weil sie im Annehmen schon nicht mehr geprüft werden dürften — ob, sage ich, das hohe Recht der freien Forschung und Wissenschaft auch innerhalb des Christenthums, und zwar auch in Betreff jener Wahrheiten und geistigen Güter, die gerade den Inhalt des Christenthums bilden, anerkannt und behauptet werden könne oder dürfe. Ob also jene Wissenschaft, welche die höheren Wahrheiten zu ihrem Erkenntnißobject sich nimmt, die Philosophie und zwar insbesondere die Metaphysik, als freie Wissenschaft sich auf christlichem Gebiete zur Geltung bringen dürfe, ohne durch dieß allein schon widerchristlich zu seyn oder zu werden. Es ist also die Frage, ob göttliche Offenbarung und freie Wissenschaft (insbesondere Philosophie) miteinander vereinbar seyen oder nicht; eine Frage, deren Erörterung und Beantwortung die Aufgabe des folgenden Abschnittes bildet.

II.

Recht und Freiheit der wissenschaftlichen Forschung innerhalb des Christenthums und der Kirche.

Auf den ersten Blick möchte es scheinen, und es wird auch oft und entschieden genug behauptet, daß eine freie Wissenschaft wenigstens in Bezug auf die höheren Wahrheiten, die metaphysischen und moralischen, also eine freie Philosophie, unnütz und unberechtigt sey, insofern das Christenthum als göttliche Offenbarung gelte, und also göttlich gegebene, durch göttliche Auctorität verbürgte und zur unbedingten Annahme verpflichtende Wahrheit biete. Zudem erscheinen die christlichen Lehren als Heilswahrheiten, die nicht blos die Erkenntniß angehen, und nicht blos Unkenntniß und Irrthum beseitigen, sondern welche die Heilung und Gesundheit der ganzen Seele begründen und das ewige Wohl und Wehe derselben bedingen, — also nicht durch freie Forschung in Frage gestellt, oder der Gefahr der Gefährdung durch dieselbe ausgesetzt werden dürfen. Ueberdieß sind ohnehin manche der specifisch christlichen Lehren Mysterien, und schon darum der wissenschaftlichen Forschung unzugänglich und ist diese daher auch in Bezug auf sie unzuläßig. Insbesondere aber scheint auf dem Standpunkt der katholischen Kirche, in Bezug auf welchen gerade die folgende Untersuchung angestellt werden soll, eine wirklich freie Wissenschaft ganz unstatthaft,

da hier noch dazu eine unfehlbare Lehr-Auctorität zur Ueberlieferung, Bewachung und sogar Erklärung der Thatsachen und Lehren der Offenbarung besteht, und weder eine Vermehrung noch Verminderung der christlichen Wahrheiten als zulässig behauptet wird. Dieser göttlichen Auctorität der christlichen Offenbarung mit ihren Heilswahrheiten, und dieser unfehlbaren Lehr-Auctorität der Kirche mit ihren dogmatischen Lehrbestimmungen gegenüber scheint durchaus auf freie wissenschaftliche Forschung verzichtet werden zu müssen. Wenn wir nun dennoch nicht blos die Möglichkeit, sondern sogar die Nothwendigkeit wirklich freier, selbstständiger Forschung behaupten, so kann dieß selbstverständlich nicht geschehen ohne genaue Erörterung und gewichtige Begründung dieser Behauptung. Eine Erörterung und Begründung, die wir nun versuchen.

1. Wir können in fraglicher Beziehung sogleich dieß geltend machen, daß das Christenthum, daß insbesondere auch die katholische Kirche von jeher die Wissenschaft als berechtigt anerkannt und grundsätzlich zu fördern gesucht, und der Verkennung und Mißachtung derselben stets entgegengewirkt hat. Wenn nun die Freiheit d. h. das Recht nur den eigenen Gesetzen zu folgen ein wesentliches Moment der Wissenschaft ist, wie wir dargethan zu haben glauben, so muß hiemit auch diese Freiheit als berechtigt anerkannt seyn, denn die Kirche meint und will sicher keine bloße Scheinwissenschaft, sondern eine ernste, wirkliche, diesen Namen verdienende, da sie sonst mit sich selbst in Widerspruch käme, wenn sie zwar die Wissenschaft wollte, die wesentlichen Bedingungen derselben aber nicht zu erfüllen gestattete.

Frei muß demnach selbstverständlich auch innerhalb des Christenthums vor Allem die Wissenschaft vom Thatsächlichen, vom Seyn und Wirken in Natur und Geschichte seyn. Die

menschliche Natur muß in dieser Beziehung frei ihre Kräfte anwenden und ihre Erkenntniß-Thätigkeit entwickeln dürfen; und nicht minder muß es gestattet seyn, das Thatsächliche als Thatsächliches, das Seyende als Seyendes, das Geschehene als Geschehenes, das Nichtgeschehene als Nichtgeschehenes, das in Zusammenhang Stehende als zusammenhängend u. s. w. zu betrachten und geltend zu machen. Keine Macht, kein Gesetz kann der Wissenschaft in dieser Beziehung befehlen oder verbieten zu behaupten oder zu verneinen gegen die Wahrnehmung und gegen die Thatsächlichkeit. In der That ist auch in unsern Tagen der Naturwissenschaft in ihrem Forschungsgebiete durchaus Freiheit gestattet in Bezug auf Methode und Anerkennung von Thatsachen und Gesetzen, obwohl auch in dieser Beziehung die allmählige Befreiung von der Macht theologischer Erkenntnißkriterien schwer genug errungen ward von der Zeit Copernikus' und Galilei's an. Und ginge es nach dem Willen mancher Eiferer, die sich selbst als die ächten Vertreter des Christenthums und der Kirchlichkeit ankündigen, dann müßten noch jetzt astronomische, geologische und chemische Forschungen und deren Resultate in Betreff ihrer Wahrheit und Zulässigkeit an dogmatischem Maaßstabe geprüft oder gemessen werden; so daß etwa die Chemie unter Andern am Dogma von der Transsubstantiation sich orientiren müßte, z. B. in Betreff der Aenderung, welche die Speise im menschlichen Organismus erhält. Und leicht könnte da, wenn man einmal solche Grundsätze zur Geltung brächte, manche Behauptung der Chemie Beanstandung finden. Ist es doch klar, daß die Nahrung im menschlichen Organismus keine substantielle, sondern nur formelle Aenderung erfährt, so daß also bei Umwandlung von Nahrung in lebendigen Leib keine eigentlich durchgängige Transsubstantiation, sondern größtentheils nur Transformation stattfindet. Grund

genug für die Eiferer, besorgt und mißtrauisch zu werden gegen die Chemie, wenn es sich auch zunächst nur um Richtigkeit oder Genauigkeit des kirchlichen Sprachgebrauches handeln sollte! — Wie der Naturwissenschaft, so ist auch der Geschichte Freiheit der Forschung unmöglich abzusprechen und zu entziehen; d. h. es muß auch innerhalb des Christenthums durchaus gestattet seyn, das Geschehene als geschehen und das Nichtgeschehene als nichtgeschehen anzuerkennen und zu behaupten; und ebenso den Zusammenhang und die Motive, so weit sichere Kunde davon zu erlangen ist. Dieß ist so sicher und selbstverständlich, daß es kaum im Ernste bestritten werden kann. Schwieriger aber wird die Sache schon, wo es sich um Beurtheilung und Deutung der Thatsachen und Gesetze in Natur und Geschichte handelt, also um Erkenntniß der Wahrheit nicht mehr blos im Sinne von Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit, sondern im Sinne von Idealität oder Vollkommenheit. In dieser Beziehung wird auch gegenwärtig noch die Forderung gestellt, daß Natur und Geschichte in Bezug auf Werth und Bedeutung im Lichte des Glaubens betrachtet, und jedes wissenschaftliche (philosophische) Urtheil darüber sich nach dem Dogma richten und dem Ausspruch der dogmatischen Auctorität sich als der auch für die Philosophie geltenden letzten Instanz zu unterwerfen habe. Noch bestimmter will man die Freiheit der Forschung beschränken in Betreff der anthropologischen Untersuchungen, da man gerade hier die dogmatischen Entscheidungen der Kirche nicht blos in Betreff der Menschennatur überhaupt, sondern noch insbesondere die christologischen Bestimmungen über die Natur Christi als Norm und Kriterium für die Wissenschaft geltend zu machen sucht.[1]) Es fragt sich nun, ob diese Beschränkungen der

[1]) Freilich sollte man doch sogleich dieß bedenken, daß es sich hiebei

Wissenschaft gegenüber berechtigt und nothwendig seyen, und ob die Wissenschaft in Betreff der höheren Wahrheiten, die hauptsächlich, wie den Inhalt der Religion überhaupt, so auch den Inhalt der christlichen Offenbarung bilden, — ob also die Wissenschaft hievon, oder die Philosophie (Metaphysik) auch auf dem Standpunkt des Christenthums, und noch besonders auf dem der katholischen Kirche Freiheit (Recht) beanspruchen könne oder müsse.

2. Wir müssen auch diese Frage bejahend beantworten. Außer der schon erwähnten Anerkennung der Wissenschaft überhaupt, berechtigt auch sogleich dazu der in der Kirche geltende Grundsatz: Rationis usus fidem praecedit, wodurch die Nothwendigkeit der Prüfung anerkannt wird zum Behufe des Glaubens, damit der Glaube kein blinder, sondern ein vernünftiger sey. Unter rationis usus aber kann hier nicht blos der Gebrauch der gewöhnlichen, ungebildeten (natürlichen) Vernunft zu verstehen seyn, sondern wohl auch, ja vorzüglich der Gebrauch der durch Bildung erhöhten und veredelten Vernunft; ein Gebrauch, der ja, wenn er sich auf die höheren Wahrheiten bezieht, nichts Anders ist als Philosophie.

Auf das Christenthum nun bezogen, besteht dieser Gebrauch der Vernunft vor dem Glauben in nichts Anderem als in der Prüfung des Offenbarungs-Charakters und der Göttlichkeit des Christenthums als Thatsache. Den Beweis hiefür hat man von jeher von der Philosophie erwartet und durch sie angestrebt. Insofern nun dieß beabsichtigt wird, kann von der Philosophie noch nicht gefordert werden, daß sie von der Anerkennung der Göttlichkeit und von Unterwerfung unter die christliche Auctorität schon ausgehe, da hier schon von vorneherein

---

um wunderbare und übernatürliche Thatsachen handelt, die doch unmöglich als maßgebend für natürliche Thatsachen und gewöhnliche Ordnung und Naturgesetze gelten können!

angenommen wäre, was erst allenfalls als Resultat der Untersuchung gewonnen werden kann, und demnach eine die Wissenschaftlichkeit aufhebende petitio principii in's Spiel gebracht würde. Deßhalb kann auch die Philosophie nicht sogleich, wie man ihr so häufig zumuthet, von einer doppelten Quelle der Wahrheit, einer natürlichen und einer übernatürlichen (der göttlichen Offenbarung) ausgehen. Denn ob es in der That eine übernatürliche Quelle gibt, und ob insbesondere das Christenthum diese sey, soll ja selbst erst untersucht und erkannt werden; und wiederum auch, ob es für höhere Wahrheiten in der That auch eine nur natürliche Quelle gebe, ob diese Wahrheiten aus der Natur für sich, der sinnlichen und geistigen geschöpft werden können.[1])

Hat nun die Philosophie das Recht und die Aufgabe, das Christenthum selbst zu prüfen in Bezug auf Göttlichkeit und Wahrheit, damit der christliche Glaube (Glaube an die Offen-

---

[1]) In der That dürfte auch die positive Theologie keinen hinreichenden Grund haben, die freilich altherkömmliche Unterscheidung einer natürlichen und übernatürlichen Quelle der Wahrheit, und selbst den damit in Verbindung stehenden Unterschied von natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten, strenge aufrecht zu erhalten. Es müßte ja, um diesen Unterschied zu rechtfertigen, bestimmt entschieden seyn, daß das höhere geistige Leben, insbesondere die Religion selbst, nur durch natürliche Thätigkeit der Menschen, durch Anwendung der eigenen Geisteskräfte und durch Betrachtung der Natur, Ursprung und Begründung erhalten habe; denn ist dieß nicht der Fall, sondern ist die Religion durch Uroffenbarung gegründet, dann gibt es nur Eine Quelle der höheren Wahrheiten, die im geschichtlichen Strome in der Tradition sich fortsetzt und durch spätere Offenbarungen nur eine Erneuerung und Verstärkung erhalten hat. Da nun das Christenthum in der That eine Uroffenbarung am Beginn der Menschheit behauptet, so hat die christliche Theologie um so weniger eine Ursache und ein Recht eine natürliche und übernatürliche Quelle der höheren Wahrheiten zu behaupten — sie kann höchstens eine christliche (und jüdische) und eine nicht-christliche Quelle unterscheiden, die aber auch nicht eine blos natürliche, sondern eine ursprünglich übernatürliche ist, wenn sie auch im Laufe der Zeit durch menschliche (natürliche) Thätigkeit vielfach modificirt und getrübt wurde.

barung mit ihrem Inhalte) nicht als ein blos zufälliger, blinder, sondern als ein vernünftiger erscheine (da ohne diese Prüfung jede Anmassung und jeder Betrug sich als göttliche Auctorität aufdringen könnte) — so muß ihr auch das Recht der durchaus freien, voraussetzungslosen Prüfung des Christenthums als Thatsache und als Lehre gestattet seyn. Zwar hat man einen Unterschied gemacht zwischen der Prüfung des Christenthums als (göttlicher) Thatsache einerseits, und des Inhaltes der Lehren desselben andererseits, und angenommen, daß eine Prüfung und ein Beweis der Göttlichkeit des Christenthums möglich sey ohne Prüfung des Inhaltes desselben, dem man sich vielmehr dann unbedingt, auch allenfalls ohne Prüfung und ohne Begreifen zu unterwerfen habe; da göttliche Auctorität dann für die Wahrheit bürge, und göttliche Vernunft und Wahrhaftigkeit stets mehr Vertrauen und Beistimmung verdiene, als unsere eigene menschliche Vernunft und Wahrhaftigkeit. Dieß ist an sich auch ganz richtig, denn gewiß wird die menschliche Vernunft kein zuverlässigerer Bürge für die Wahrheit seyn, als die göttliche Vernunft und Auctorität. Allein die Prüfung und der Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums als Thatsache ist schlechterdings unmöglich ohne gleichzeitige Prüfung des Inhaltes, der Lehren, des Christenthums. Alle andere Beweis-Mittel oder Kriterien, wie Weissagungen, Wunder und moralischer Wandel des Stifters des Christenthums, leisten nicht was sie sollen, wenn abgesehen wird vom Inhalt, und wenn insbesondere das unbedingte Recht freien Vernunfturtheils dem positiven Gesetz und den Trägern der Auctorität gegenüber in Abrede gestellt wird.

Betrachten wir zuerst die Wunder. Sie gelten als Kriterien bei der Prüfung der Offenbarung, indem sie als Ereignisse, die entweder unmittelbar als solche, oder wenigstens in

diesen Verhältnissen, oder in dieser Zeit für die Kräfte der Natur und des Menschen, in ihrer bekannten Wirksamkeit, als unmöglich erscheinen — indem sie, sage ich, als solche für blos natürliche Wirksamkeit unmögliche Ereignisse, darthun, daß eine höhere, und wie weiter geschlossen wird, göttliche Macht sich in ihnen und durch sie kundgebe. Allein gerade dieser Schluß kann auf dem Standpunkt der katholischen Lehre nicht als unbedingt richtig und beweisend zugegeben werden, da auf diesem auch die Möglichkeit falscher Wunder, die Möglichkeit von Verückungen und Täuschungen durch widergöttliche Mächte angenommen wird, und daher die Wunder selbst erst der Prüfung bedürfen, ob sie wahre oder falsche seyen. Als Kriterium hiebei gilt aber selbst wiederum, ob sie im Dienste der Wahrheit und der rechtmäßigen Auctorität geschehen oder nicht. Man pflegt nunmehr insbesondere die Auctorität geltend zu machen, in deren Dienst sie geschehen müssen, oder gegen deren Geltung sie wenigstens nicht gerichtet seyn dürfen. Aber gerade dieses später so sehr betonte Kriterium kann bei den Wundern Christi nicht zur Bewährung ihrer Aechtheit und Göttlichkeit angeführt werden, da die gesetzliche Auctorität (bei dem jüdischen Volke) sie nicht anerkannte, und dieselben auch eigentlich zum Zeugniß wider sie dienen mußten. Es bleibt also für diesen Fall nur der Inhalt oder die Wahrheit der Lehre Christi übrig, um daran zu erkennen, ob die Wunder ächt und göttlich, oder unächt und ungöttlich seyen. Daraus folgt dann für's Erste, daß die Wunder für sich nicht als sichere Kriterien der Göttlichkeit des Christenthums gelten können; dann auch daß man, um sie selbst zu prüfen, den Inhalt des Christenthums selbst erforschen müsse; endlich, daß nicht die gesetzliche Auctorität, als solche stets über die Wahrheit oder Unächtheit der Wunder entscheide, sondern eben so sehr der gesunde, unbefangene Sinn und insbesondere

die prüfende Vernunft, an die hauptsächlich jede göttliche Offenbarung sich richtet, und die das Hauptorgan, wie der Prüfung, so auch der Aufnahme derselben ist — und bei dem Christenthume insbesondere war, da die gesetzliche Auctorität sich vielmehr der Gründung desselben widersetzte. Ohnehin liegt es in der Natur der Sache, daß Wunder nicht unter der Auctorität stehen und nicht erst durch Bestätigung von Seite dieser zu wahren Wundern werden oder dafür gelten können, da, wenn sie eine Bedeutung haben sollen, stets Ziele durch sie erstrebt werden müssen, welche die Träger der Auctorität nicht erstreben können oder wollen. Die gesetzliche Auctorität als solche braucht keine Wunder, da sie ohne dieselben als bestimmende Macht sich geltend machen kann. Ueber die Auctorität also, oder eigentlich über die jeweiligen Träger derselben müssen die wahren, bedeutungsvollen Wunder erhaben d. h. von ihrer Gutheißung nicht abhängig seyn in ihrer Geltung, sonst hätte das Christenthum sich nie in die Menschheit einführen können und dürfen. Man kann aber nicht sagen, daß die Wunder auch über die Vernunft erhaben seyen und gegen sie gerichtet, auf ihre Zerstörung gehen können. Denn sie müssen, wenn sie Geltung haben wollen, immer geprüft, beurtheilt werden, — was nur durch vernünftige Thätigkeit des Geistes möglich ist. Ohne sie sind Wunder nutzlos, da sie keine Beweiskraft haben. Die göttliche Offenbarung selbst muß sich also an die ursprüngliche vernünftige Natur des Menschen wenden und durch ihre Prüfung und Anerkennung Geltung und Eingang erhalten, so daß hiebei die Vernunft, sowohl die einfache natürliche, als die gebildete, wichtiger ist und mehr vermag als die gesetzliche Auctorität. Wenigstens war dieß der Fall bei der Gründung des Christenthums. Also muß die Vernunft auch in wissenschaftlicher Beziehung noch jetzt selbstständig, wie bei der Gründung des Christenthums, also unabhängig von

der Auctorität die Prüfung desselben selbst und seiner Beweismittel vollziehen; Beweismittel, zu denen zwar die Wunder auch gehören, die aber selbst erst durch Prüfung des Inhalts der christlichen Lehre sich als wahre bewähren können — wenigstens auf dem Standpunkte des Katholizismus.[1])

Noch weniger als die Wunder können die Weissagungen für sich schon als sichere Beweismittel dienen bei Prüfung der Offenbarung; sey es, daß es sich um Erfüllung derselben handelt, in welcher die Beweiskraft liegen soll, oder um die Fähigkeit, solche zu geben. Es frägt sich ja hiebei stets erst um die Deutung derselben, die kaum je so exact und sicher sich geben läßt, daß ihr die Kraft eines strengen Beweises innewohnte. In Verbindung mit den übrigen Kriterien können indeß allerdings auch Weissagungen Gewicht bei wissenschaftlicher Prüfung erhalten.

Das sittliche Verhalten dessen ferner, der sich für einen Gottgesandten ausgibt und Glauben fordert, wird ebenfalls als ein besonderes Moment und Kriterium bei der Prüfung über die Wahrheit und Göttlichkeit einer Offenbarung betrachtet. Allein auch dieses Moment für sich, ohne Rücksicht auf den Inhalt der Offenbarung, würde uns bei der Prüfung der christlichen Offenbarung im Stiche lassen, insbesondere auf dem Standpunkte derer, welche die Prüfung einer Offenbarung nur wollen vornehmen lassen von einer der gesetzlichen Auctorität auch bei der wissenschaftlichen Thätigkeit unterworfenen Vernunft. Jede gesunde, unbefangene Vernunft erkannte allerdings

---

[1]) Keinenfalls also können Wunder auf dem Auctoritätsstandpunkt zur Prüfung der Göttlichkeit der Thatsache des Christenthums genügen; eher wäre dieß der Fall auf dem Standpunkte der freien Wissenschaft, wenn die Beweismittel sich überhaupt trennen ließen.

Christi Wandel sicher als vollkommen sittlich rein und untadelig, aber nur auf dem Standpunkt der gesunden, unverdorbenen Vernunft; auf dem Standpunkte der damaligen gesetzlichen Auctorität ward dieß aber nicht anerkannt, wie die Träger der Auctorität mit ihrem Unglauben und ihrer Feindschaft gegen Christus bezeugen. Denn auf diesem stehend wird der Gehorsam gegen die Träger der gesetzlichen Auctorität, die Unterwerfung unter diese selbst auch als sittliche That bezeichnet und gefordert, und wer dazu sich nicht versteht, der gilt als unsittlich, mag sein sonstiges Verhalten noch so rein und lauter bleiben. Darum galt den jüdischen Auctoritäten Christus nicht als sittlich rein, und sein sonst untadeliger Wandel nicht als Beweis seiner göttlichen Sendung und der Wahrheit seiner Lehre. Daraus folgt auch hier, daß die Vernunft sich bei der Prüfung auf einen andern, von der Auctorität unabhängigen Standpunkt, stellen muß, als diese selbst; und dann wiederum, daß der Inhalt der Offenbarung durchaus nothwendig sey zur Prüfung derselben, und bei dieser nicht vorerst ganz dahin gestellt und unbeachtet bleiben kann, bis die Göttlichkeit allenfalls erkannt ist, — da das sittliche Verhalten selbst nur an einer bestimmten Sittenlehre geprüft und beurtheilt werden kann, diese selbst aber auch zum Inhalt der Offenbarung gehört. Wiederum folgt dann endlich daraus, daß die Grundsätze für philosophische Prüfung der Offenbarung nicht gelten können, nach welchen die Philosophie der Theologie und der Auctorität unterworfen seyn müßte bei der wissenschaftlichen Thätigkeit. Müßte es als allgemeiner Grundsatz angenommen werden, wie man behauptet, daß sich die Vernunft und Philosophie stets an der Auctorität zu orientiren habe bei ihrer Forschung, so konnte das Christenthum bei seiner Gründung nicht als göttliche Offenbarung anerkannt werden, da die damalige gesetzliche Aucto-

rität dagegen war, und die Vernunft nur im Gegensatz gegen diese und mit gesunderem, besserem Urtheil dieselbe erkennen und anerkennen mochte. Gälten demnach die von uns bestrittenen Grundsätze für Vernunftforschung und Philosophie, die man jetzt zum „Eckstein" der christlichen Philosophie machen will, so hätte das Christenthum zur Zeit der Gründung kein Recht gehabt, sich geltend zu machen und Anerkennung zu fordern; und es ruhte auch vor den Augen der gegenwärtigen Prüfung, wenn diese die gesetzliche Auctorität als bestimmendes Hauptmoment dabei geltend zu machen hätte, auf unberechtigtem Grunde und könnte nur als nun einmal gegebene, historisch gewordene Macht, als vollendete Thatsache gelten, und Anerkennung finden.

Wollte man sagen, dieß Alles sey *hier* nicht anwendbar, da bei der Entstehung des Glaubens an die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung stets ein höheres inneres Moment, eine unmittelbare göttliche Einwirkung auf die Seele, die Gnade nämlich, als mitthätig in Betracht kommen müsse, — so könnten wir diesem kein besonderes Gewicht beilegen. Diese innere Anregung oder göttliche Gnade wurde wohl Allen zu Theil, sofern sie überhaupt als unumgänglich nothwendig erscheint zum Glauben, und derselbe ohne sie unmöglich wäre; mußte also denen, die nicht zum Glauben kamen, so gut zu Theil werden, wie denen, welche dazu gelangten, und wurde daher sicher auch den Trägern der Auctorität nicht versagt; nur aber durch deren *Grundsätze* vergeblich. Die Verhältnisse der menschlichen Thätigkeit bleiben also hiebei ganz ungeändert; menschliche Geistesthätigkeit wird doch immer auch als nothwendig erkannt, und darum ist es immer von Wichtigkeit, die Grundsätze zu bestimmen, nach denen sie verfahren darf, — um zu verhindern, daß sie nicht widerrechtlich gehemmt werde. Möchte man aber

annehmen, daß zwar nicht der Vernunftprüfung Freiheit (von der Auctorität) zukomme, daß aber die innere Gnade von Unterwerfung unter die legitime Auctorität entbinde, und diese außer Geltung setze (oder setzte zur Zeit Christi), so hätte man damit zwar glücklich (wenn auch grundlos) die grundsätzliche Anerkennung der Freiheit der philosophischen Forschung der Offenbarung gegenüber vermieden, dafür aber jedem Schwärmer die Berechtigung verliehen, sich auf innere Gnade und Erleuchtung der legitimen Auctorität gegenüber zu berufen, und sich ihr willkürlich zu entziehen. Nicht auf so unbestimmte, jeder Prüfung und Controle unzugängliche innere Erregung kann aber Berufung gestattet seyn gegenüber der Auctorität, sondern solche Freiheit kann nur der Wissenschaft mit ihren bestimmten, der Prüfung zugänglichen, objectiv bestehenden Gesetzen zukommen. Dieses Recht hat der gesunde Sinn des Volkes und die prüfende Vernunft Christi Werken und Lehren gegenüber geübt, und daher im Gegensatz zur gesetzlichen, auch im Christenthum als die damals rechtmäßige anerkannten, Auctorität im jüdischen Volke Anerkennung gezollt, während diese Auctorität selbst unterging am eignen Allzuviel, und auch in diesem Gebiete zeigte, daß das summum jus zur summa injuria werden könne. *Nur durch freie Vernunftprüfung hat das Christenthum Eingang gefunden in die Menschheit*, nicht durch Unterwerfung unter die Auctorität, und durch Verzichten auf selbstständige Forschung. Hätte man auf diese verzichtet, und nur an der Auctorität sich orientirt, wie man jetzt grundsätzlich verlangt, so hätte, wie schon bemerkt, das Christenthum nie Eingang finden und auch auf keine Berechtigung Anspruch machen können. Diese freie Forschung aber muß auch jetzt noch als zulässig und berechtigt anerkannt werden für die Wissenschaft, wie damals für die menschliche Vernunft überhaupt; denn ein Grundsatz, der damals rich-

tig war und wohlthätig, kann jetzt nicht falsch seyn und verderblich; und wenn das Christenthum in seiner Gründung wesentlich auf freier Prüfung, gegenüber der Auctorität, beruht, so kann freie Prüfung mit dem Wesen des Christenthums und der Kirche nicht unvereinbar seyn. Die Weise der Erhaltung, der Fortdauer des Christenthums kann nicht so wesentlich von der Weise der Gründung verschieden, ja dieser sogar entgegengesetzt seyn, und jetzt gerade jene Grundsätze verpönen, durch die es zuerst sich geltend gemacht; und nicht jetzt freie unbefangene Prüfung der Thatsachen und Lehren — abgesehen von der gesetzlichen, befehlenden Auctorität — verbieten, da diese zuerst das einzige Mittel der Anerkennung desselben ohne und sogar gegen die legitime Auctorität gewesen ist. Wie es sich nicht durch Herrschen und Gewalt eingeführt hat in die Menschheit, sondern durch practische und theoretische Bewährung für Willen und Vernunft des Menschen, und durch Ergreifung des tiefsten Gemüthes, so kann und soll es sich auch auf diese letztere Art erhalten und stets neu bewähren. — Ein Doppeltes haben wir hiemit, glaube ich, dargethan. Erstens, daß die Prüfung des Christenthums selber, als göttlicher Thatsache, frei seyn müsse, daß Unfreiheit, daß Bindung der Forschung dem Wesen des Christenthums ungemäß sey; und zweitens, daß diese Prüfung sich stets auch auf den Inhalt beziehen müsse, daß daher die Thatsache der Göttlichkeit der Offenbarung gar nicht erkannt werden könne an sicheren Kriterien, wenn vom Inhalte und seiner Wahrheit ganz abgesehen werden soll.

Ob nun durch freie Vernunftprüfung der Philosophie die Göttlichkeit des Christenthums wirklich geprüft und erkannt werden kann, ob man sich in das Christenthum hineinphilosophiren, durch wissenschaftliche Forschung allein zum Glauben kommen könne, ist eine andere Frage, — die wir hier nicht aus-

führlich zu untersuchen und zu beantworten haben. Zuzugeben ist jeden Falls, daß die eigne Geistesthätigkeit, das eigne Urtheil durchaus nothwendig sey zum Glauben, und ohne und gegen sie derselbe nicht entstehen kann. Damit ist die Bedeutung der Forschung jedenfalls gesichert. Faßt man den christlichen Glauben als göttlich vermittelte Thätigkeit, als göttlich gegebene Gewißheit und Tugend, dann allerdings kann er nicht Werk der philosophirenden Vernunft (allein) seyn, da diese nur menschliche Gewißheit zu gewähren vermag, weil sie nicht göttlich und absolut unfehlbar ist. Daß aber die Vernunft und Wissenschaft durch Prüfung der Offenbarung menschlich gewisse Erkenntniß und einen dieser entsprechenden Glauben an die Göttlichkeit einer wirklich göttlichen Offenbarung, und also persönliche Ueberzeugung davon erringen könne, dürfte kein genügender Grund da seyn, in Abrede zu stellen. Insbesondere dürfte da keine Berechtigung seyn, die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß in Abrede zu stellen, wo man einmal die Thatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung wenigstens im Glauben festhält, und wo man andererseits die Möglichkeit einer Erkenntniß Gottes durch die Offenbarung der Natur annimmt oder zugibt. Die geschichtliche unmittelbare Offenbarung Gottes muß man doch an sich (abgesehen von besonderen Umständen) noch eher zu prüfen und zu erkennen vermögen als die jedenfalls viel dunklere Offenbarung Gottes in und durch die Natur! Wozu wäre denn eine unmittelbare, besondere Offenbarung nütze, wenn sie doch wiederum einzig nur durch das Wunder einer unmittelbaren inneren Erleuchtung zur Erkenntniß oder wenigstens Annahme (wenn auch einer unverstandenen) kommen soll? Da wäre es doch einfacher, wäre ohne nutzlose Veranstaltungen und Umwege, wenn gleich jeglicher unmittelbar, ohne äußere Offenbarung innerlich erleuchtet würde! Es scheint

demnach der Natur der Sache und der Natur der menschlichen Vernunft gemäß, daß, wenn einmal eine göttliche Offenbarung gegeben ist, sie auch wirklich von der menschlichen Vernunft als solche erkannt werde. Selbst abgesehen indeß hievon, ist doch jedenfalls, wie schon bemerkt, gewiß, daß die Mitwirkung, wie des menschlichen Willens, so der Vernunft durchaus nothwendig ist zum Glauben; daher auch Prüfung und Urtheil von Seite des Menschen ebenso nothwendig erscheint, wie göttliche Gnade. Keinen Falls kann dieß Moment durch Auctorität oder Gnade ersetzt werden, auch nicht durch besonders angeordnete Gnadenmittel, da für die Wirksamkeit dieser als Grundbedingung der Glaube gilt, dieser also schon da seyn muß, ehe jene wirken können.

Auch die Ansicht scheint uns nicht als richtig gelten zu können, daß durch wissenschaftliche Erkenntniß der göttlichen Offenbarung, als Thatsache und ihrem Inhalte nach, das Verdienst des Glaubens aufgehoben würde; — eine Behauptung, die freilich schon alt und allgemein ist, und die noch jetzt der Philosophie ihre Selbstständigkeit, Freiheit vielfach beeinträchtigt (wenigstens in Bezug auf ihr Object) selbst bei solchen, die sonst principiell für dieselbe sind. Der Mensch wäre in der That ein sonderbares Werk der Schöpfung, wenn bei ihm Eine Vollkommenheit die andere aufheben könnte oder müßte. Die Erkenntniß, das Wissen ist doch eine Vollkommenheit gegenüber der Unkenntniß, der Unwissenheit! Soll nun diese Vollkommenheit die Vollkommenheit und damit das Verdienst des Glaubens aufheben, und soll dieß Verdienst nur mit Unkenntniß vereint bestehen können? Dieß ist von Vorne herein schon nicht wahrscheinlich. Wenn übrigens der Glaube ein göttliches Moment in sich birgt, so kann dieß ohnehin weder durch Unkenntniß erhöht, noch durch Erkennen und Wissen beseitigt

und ersetzt werden. Gebrauch der Vernunft kann darum unmöglich das Verdienst des Glaubens schmälern, und Unwissenheit, Unkenntniß unmöglich dasselbe erhöhen. Im Gegentheil erscheint es sogleich naturgemäß, daß der Vernunftgebrauch den Glauben zum wahrhaft vernünftigen macht und sein Verdienst erhöht, Unkenntniß und Urtheilslosigkeit aber denselben unvollkommen läßt. Und welch' ein Verdienst könnte es dann seyn, ohne Vernunftgebrauch, Urtheil und Erkenntniß, also blindlings, irgend Thatsachen und Lehren als göttliche Offenbarung anzunehmen? Unmöglich ein großes, oder auch nur irgend eines! Denn selbst wenn diese Annahme, dieser Glaube einer wirklich göttlichen Offenbarung gälte, so könnte das kein Verdienst seyn, denn es wäre nur zufällig die wahrhaft göttliche Offenbarung als solche angenommen, es hätte gerade so gut bei solch' urtheilslosem Verfahren eine falsche als wahr angenommen werden können! Würde man hiegegen sagen, daß die wahre Offenbarung durch innerlich wirkende Gnade oder Erleuchtung erkannt und ergriffen werde im Glauben, so wäre auch da kein Verdienst des Glaubens vorhanden, da ein Geschenk, das man erhält, kein Verdienst begründen kann, sondern allenfalls nur durch ein solches veranlaßt seyn mag. Zudem käme auch hiebei der Glaube, wenn auch nicht als Zufall, so doch nur als Geschick, als Erfüllung einer Vorbestimmung über den Menschen, dem derselbe sich nur passiv ergeben könnte; und zwar ohne Einsicht, in blindem Geschehenlassen. Blinder Glaube, daß Gott rede oder sich offenbare, ohne bestimmte Kriterien und Ueberzeugungsgründe, kann sicher kein großes Verdienst seyn; ich möchte eher ein Mißverdienst darin erblicken, in sofern er blind ist; wenigstens ist die blinde, urtheilslose Annahme von Thatsachen und Ansichten als göttlicher, der Hauptgrund der vielfältigen Täuschungen hierüber und des falschen Glaubens, der Hingabe

an vermeintliche Offenbarungen; und begründet, ermöglicht demnach die falschen Religionen.

Gewöhnlich wird freilich behauptet, der Glaube an die göttliche Offenbarung als Thatsache, der Glaube, daß Gott rede und sich offenbare, dürfe allerdings nicht ohne Vernunfterkenntniß, nicht ohne Prüfung und Urtheil erfolgen. Steht dagegen dieß einmal fest, dann müsse man glauben auch ohne Prüfung und ohne Erkenntniß, selbst gegen das Zeugniß der Sinne und der Vernunft; wolle man dieß nicht, sondern nur das annehmen, was man einsehe, so habe man kein Verdienst des Glaubens; ja man hege da gleichsam Mißtrauen gegen Gottes Wahrhaftigkeit, indem man das Fürwahrhalten des Geoffenbarten erst von der eignen Prüfung und Erkenntniß abhängig mache. — An sich ist dieß wohl nicht unrichtig; denn das, von dem wir einmal gewiß wissen, daß es Gott selber geoffenbaret habe, müssen wir allerdings unbedingt für wahr halten, auch ohne Erkenntniß und Einsicht; denn der göttlichen Vernunft und Wahrhaftigkeit dürfen wir unter allen Umständen mehr vertrauen, als unserer eignen Vernunft und der Wahrhaftigkeit unserer Natur; und eine zuverlässigere Gewähr oder Bürgschaft der Gewißheit und Wahrheit gibt es nicht, als die göttliche Wahrheit selber. Einsicht in die Wahrheit ist damit freilich dem Menschen noch nicht gegeben, denn diese kann nur von ihm selber ausgehen oder errungen werden. Indeß abgesehen davon daß, wie wir sahen, die Prüfung der Thatsache der göttlichen Offenbarung nicht möglich ist, ohne gleichzeitige Prüfung und Erkenntniß des Inhalts, — und angenommen, daß wirklich die Göttlichkeit der Thatsache festgestellt werde ohne näheres Eingehen auf den Inhalt, müssen wir doch, auf das Verdienst des Glaubens zurückkommend, sagen, daß auch hier dasselbe durch Forschung und Erkenntniß keineswegs gemindert

werden soll oder muß. Das Erkennen nämlich schließt noch kein Mißtrauen in sich, sondern ist nur eine Bethätigung der Vernunft und des Strebens nach Wahrheit; und Unerkanntes und Unbegreifliches bleibt für den Menschen, wie in allen Gebieten des Daseyns, so insbesondere in diesem noch immer sattsam übrig, so daß er nie, auch bei der höchsten Erkenntniß nicht, in Besorgniß zu seyn braucht, es möchte ihm an Unbegriffenem, als Object des Glaubens und seiner Verdienstlichkeit fehlen! Zudem kann das Verdienst des Glaubens an das Geoffenbarte, wenn einmal gewiß ist, daß Gott selber die Wahrheiten geoffenbart, unmöglich als sehr hoch angeschlagen werden; denn das Fürwahrhalten versteht sich ohnehin ganz von selber, wenn man einmal die göttliche Auctorität anerkannt hat. Welch' großes Verdienst soll es denn seyn, wenn man das, was man als von Gott selbst geoffenbart annimmt, nun auch für wahr hält, wenn man zugibt und annimmt, daß Gott keine Unwahrheit geoffenbart oder gesprochen habe! Sicher kann es ja doch kein großes Verdienst seyn, wenn der Mensch Gott für keinen Lügner hält, kein großes Verdienst, wenn er nur keine Blasphemie begeht! Es könnte also hier nicht einmal ein großes Verdienst geschmälert werden, wenn wirklich Bethätigung der Vernunft das Verdienst bloßen Glaubens mindern könnte. — Das Verdienst des Glaubens soll durchaus nicht in Abrede gestellt werden, aber es besteht doch sicher in etwas Anderem, als in blindem, prüfungslosem Annehmen einer Offenbarung und Auctorität als göttlicher, weil sie sich als solche ankündigt! Und besteht ebenso wenig in urtheilslosem Fürwahrhalten dessen, was Gott geoffenbart hat, da es zunächst doch in theoretischer Beziehung für Vernunft und Erkenntniß gegeben ist, Unthätigkeit der Vernunft, und demzufolge Unkenntniß also unmöglich hier ein Verdienst seyn, oder

ein solches begründen oder vermehren kann! Das Verdienst des Glaubens besteht daher wohl in etwas Anderem, besteht in practischen Momenten, welche die Gesinnung, das Gemüth und den Willen betreffen; besteht in der Tiefe und Innigkeit der Hingabe an die göttliche Auctorität und Wahrheit, in dem Vertrauen, das sich in allen Verhältnissen des Lebens bewährt, und in dem Ernst, der im practischen Willensstreben mit der Wahrheit gemacht wird; Momente, die alle durch theoretische Forschung und Erkenntniß nicht gemindert, sondern durch Vernunftthätigkeit nur erhöht, erklärt und verdienstvoller gemacht werden.

So viel also ist gewiß, daß die wissenschaftliche Prüfung der Thatsache (factum) der Offenbarung, ob sie wirklich göttliche Offenbarung sey, frei seyn muß, und nicht unter der Gewalt und Auctorität der Offenbarung und des Glaubens selbst stehen kann, da diese selbst erst Gegenstand der Prüfung seyn soll, ob sie wirklich als eine göttliche Anerkennung und demzufolge Unterwerfung verdiene. Diese Prüfung kann sich also nicht an der Glaubensauctorität selbst orientiren, wenn sie eine unbefangene, ernsthafte seyn und nicht das schon voraussetzen will als gewiß, was erst bewiesen werden soll. Nicht durch Gehorsam und Unterwerfung, sondern nur durch wissenschaftliche Mittel kann diese Prüfung angestellt und der Beweis geführt werden. Ohne Gebrauch der Vernunft wäre ja auch der geleistete Gehorsam kein vernünftiger und verdienstlicher, und könnte die christliche Wahrheit nicht eigentlich Wurzel schlagen in der Menschenseele, denn das ist nur durch Vernunftgebrauch, nicht durch blindes Hingeben und Unterwerfen möglich; hiedurch bliebe vielmehr der Glaube ein bloß äußerliches, bewußtloses und aufgedrungenes Annehmen. Ohne freie Prüfung der Vernunft könnte daher die Glaubensauctorität selbst keine wahre, begründete und verdienstvolle Anerkennung finden, da blindes,

bewußtloses Thun unmöglich vernünftig und verdienstvoll seyn kann, weil auch der Wille, wenn er wirklich frei sich bethätigen soll, die Vernunft als Führerin haben und im Lichte der Erkenntniß wirken muß. Es könnten sonst seine Richtung und seine Acte nur als Zufall oder Schicksal und Zwang über ihn kommen oder ihm aufgedrungen werden, ohne seine eigene That zu seyn. Würden wir doch schon Jemanden unverständig nennen, der in den gewöhnlichen Dingen des Lebens sich blindlings, ohne Prüfung und Urtheil, an die nächste beste Behauptung oder Zumuthung hingeben und auf den Gebrauch der hohen Gabe der Erkenntnißkraft verzichten würde; und würden dieß jedenfalls dem Mündigen als Mißverdienst zurechnen, wenn wir es auch dem noch Unmündigen zu Gute halten könnten! Um wie viel mehr ist da sorgfältiger Gebrauch der schönsten Gabe des Schöpfers, der Vernunft, nicht bloß erlaubt, sondern nothwendig und geboten, wo es sich um die höchsten Angelegenheiten, um die höchsten Wahrheiten, um Göttlichkeit oder Ungöttlichkeit einer historischen Thatsache handelt! Und wenn schon jede menschliche Vernunft zu freier, unbefangener Prüfung berechtigt und aufgefordert ist, damit Wahrheit und Unwahrheit, Göttlichkeit und Ungöttlichkeit, wahre und falsche Auctorität von einander unterschieden, und nicht urtheilslos, und darum auch verdienstlos und ohne Unterschied nach Zufall oder Verhängniß hingenommen wird, — um wie viel mehr ist die eigentliche Wissenschaft der Vernunft, die Philosophie, welche die höchste Mündigkeit in diesem Gebiete repräsentirt, nicht bloß berechtigt, sondern aufgefordert zu freier, unbefangener Prüfung, damit der Wahn vom wahren Glauben richtig unterschieden, und der Glaube, die Annahme der Wahrheit selbst als vernünftiger, und darum wahrhaft freier und verdienstlicher Act erscheine!

3. Damit ist eigentlich auch schon der Einwendung begeg-

net, der man zu Ungunsten der Freiheit der Forschung großes Gewicht beizulegen so geneigt zu seyn pflegt, daß nämlich die christliche Offenbarung mit ihren Wahrheiten und ihren Heiligungsmitteln ein zu hohes, wichtiges Gut sey, als daß man dieselbe beliebigen Prüfungen und Angriffen aussetzen, und ihre Geltung und Anwendung erst von dem Resultate der Forschung abhängig machen könnte; und daß sie darum als Heilswahrheiten, von denen ewiges Wohl oder Wehe abhänge, durchaus unantastbar seyn müssen. An sich, und theoretisch mag dieß wohl richtig seyn, — wie die menschlichen Verhältnisse aber einmal sind, ist oft die ausgemachteste Wahrheit nicht ohne Weiters anwendbar. Es ist nämlich dabei zu bedenken, daß vor der Prüfung, insbesondere vor der wissenschaftlichen Prüfung, für die Wissenschaft die christliche Offenbarung als die wahrhaft göttliche noch nicht bestehen kann, sondern nur als ein Problem der Forschung gelten darf, — wenn man nicht durch eine petitio principii die ganze Untersuchung nutzlos machen will. Und eben deßwegen muß der christlichen, wie jeder andern Religion gegenüber durchaus freie, unbefangene Prüfung stattfinden durch eine Forschung, deren Resultate sich nach den Gesetzen des Erkennens ergeben müssen, und nicht als blos erzwungene, befohlene oder gewünschte erscheinen; die also in der That als wissenschaftlich errungene Wahrheiten gelten können. Ohne diese Freiheit wird das Resultat der Forschung sich stets nur nach den herrschenden Auctoritäten oder Gewalten richten; und wie der Christ die Wahrheit der christlichen Offenbarung als Resultat gewinnt, so wird der Muhamedaner die Wahrheit des Muhamedanismus als solches gewinnen, der Jude die des Judaismus und so fort. Die Wissenschaft wäre in dieser Beziehung nur mehr unterwürfige, gehorsame Magd, die nach Befehl wirken, und sophistisch um Gunst zu buhlen sich herge-

ben oder vielmehr dazu gezwungen würde. Uebrigens geht die wahre Wissenschaft nie auf blos angreifende Kritik und absichtliche, böswillige Zerstörung bestehender Ueberzeugungen aus, sondern nur auf Prüfung derselben; und nicht in willkürlicher Weise, sondern rein nur nach den Gesetzen der Wissenschaft, wie früher schon ausgeführt wurde. Prüfung aber ist nun einmal durchaus nothwendig, das ist ein Geschick der Menschheit, das sich nicht abwenden läßt; das aber zugleich Würde und Werth derselben begründet, da sie dadurch im Stande ist, selbstthätig Wahrheit und Unwahrheit von einander zu unterscheiden und dem Schicksal entgehen kann, in blindem Wahn gefühl- und urtheilslos fortzuleben. Ein je höheres Gut daher die Wahrheit ist, insbesondere die christliche Wahrheit, um so mehr ist Prüfung nothwendig um sie zu erkennen, selbstthätig sich dieselbe anzueignen und ihren Vorzug vor Irrthum und Unwahrheit schätzen zu lernen; und zudem, je fester und überzeugter der Glaube ist von der christlichen Wahrheit insbesondere, um so vertrauensvoller, entschiedener wird er sie der Prüfung hingeben, in der sicheren Hoffnung, daß sie vor ihr bestehen und durch sie gewinnen werde. Und in dem Maaße, als die eingehendste Forschung die Wahrheit prüft und begründend bestättigt, um so mehr wird sie vor Verdächtigung und Zerstörung gesichert seyn, der sie bei geistig Unmündigen, die selbst nicht zu denken und zu urtheilen, und darum in ihrer Ueberzeugung sich nicht selbst zu schützen wissen, ausgesetzt ist. Sicher ist es der Wahrheit würdiger in freier Prüfung erkannt, und in klarer, sich selbst verstehender Ueberzeugung festgehalten zu werden, als des Schutzes durch geistige Bindung und Gewalt zu bedürfen, und dem Verdachte ausgesetzt zu seyn, daß sie nur durch Unkenntniß und Gedankenlosigkeit als Wahrheit gelte und bestehe, in ihrer Existenz auf Ignoranz beruhe, und nur darum

als solche angenommen und bewahrt werde, weil die Glaubenden nichts Anderes sehen und hören können. Wenn eine solche Behütung in manchen Verhältnissen auch wohl pädagogisch geboten seyn mag, so darf doch ein solcher Zustand nicht grundsätzlich festgehalten und als normal und vollkommen angesehen werden, da geistige Unmündigkeit nie als Zustand der Vollkommenheit gelten kann. Insbesondere hat die Wissenschaft ja gerade die Aufgabe dieselbe zu beseitigen, und für sie können daher solche Grundsätze am wenigsten maßgebend seyn. Denn ohne Erkenntnißthätigkeit des Einzelnen, und ohne fortwährende Erforschung und Prüfung durch die Wissenschaft wäre nur ein unbestimmtes, stumpfes Annehmen und Festhalten der Offenbarung im Glauben möglich, und dadurch würde einerseits der Geist in beständiger Unmündigkeit bleiben und nicht durch klar erkannte Wahrheit mündig und frei werden; andererseits wäre die Wahrheit selbst nur als todter Buchstabe und todter Besitz festgehalten, und gliche einem Schatz, der zwar unter den Habseligkeiten festgehalten, aber nicht gekannt würde. Die Wahrheit der Offenbarung selbst erhält daher ihre volle Bedeutung und ihren vollen Werth erst durch bestimmte Erkenntnißthätigkeit und durch das Verständniß, nicht durch das bloße Annehmen und Festhalten.

Wenn man die Frage stellt: Soll es erlaubt seyn jeden Augenblick den kostbarsten Besitz, die göttliche Gabe der Wahrheit und des Heiles durch Prüfung in Frage zu stellen, durch Bedenken und Zweifel, die man nicht unterdrückt, sondern denen man nachgibt, sich und Andere zu stören und zu verwirren im sicheren Besitze? so läßt sich sogleich entgegen fragen, soll es verboten seyn, die höchste Kraft des Menschengeistes, die Vernunft, zu gebrauchen und sich der Wahrheit durch jene Geistesthätigkeit zu bemächtigen, durch die sie allein als Wahrheit

erscheint und Geltung erhält, durch Erkenntnißthätigkeit? Und soll in Betreff der Wahrheit nicht dieselbe Forderung gestellt werden an die subjective Erkenntnißkraft, die man doch allenthalben sonst an den Menschen stellt, selbst in Bezug auf Heiligung und Gnade, nämlich die der subjectiven Mitwirkung und Aneignung? Da wie die Gnade kein Verdienst und gutes Werk begründen kann ohne subjective Mitwirkung bei dem zum Bewußtseyn gekommenen Menschen, — so wohl auch die Wahrheit nicht wahrhaft für ihn existirt und Bedeutung hat ohne freie, selbstthätige Annahme und Aneignung durch jenes geistige Organ, das dazu bestimmt ist d. h. durch die Erkenntnißkraft! Nehmen wir an, es würde in Bezug auf die Glaubenswahrheiten auf alles Denken und eigne Forschen verzichtet, um nur zu glauben, und dadurch, wie man meint, das volle Glaubensverdienst zu haben, und es würden demnach auch alle Bedenken und Zweifel nicht durch Untersuchung gelöst, sondern, wie man häufig fordert, unterdrückt, um den Glauben nicht stören zu lassen, würde dadurch, abgesehen von allem geistigen Stillstand in der Entwicklung und Vervollkommnung der Erkenntniß, abgesehen also von der Hemmung im historischen Fortschritt, — würde dadurch auch nur der innere Friede, die Innigkeit und Festigkeit der Ueberzeugung und überhaupt die Gesundheit der Seele bewahrt? Sicher nicht, sondern die Krankheit würde sich im Geheimen nur gefährlicher und tückischer vorbereiten und endlich so ausbrechen, daß Heilung schwer oder unmöglich würde. Besser ist es daher, wenn die Bedenken und Zweifel hervortreten, und durch eigne oder fremde Prüfung untersucht, und wo möglich widerlegt und gehoben werden. Zudem sind ja diese Bedenken und Zweifel nicht (wenigstens durchaus nicht immer) Zeichen von geistiger Krankheit, oder von bösem Willen, oder von Widerwillen oder Gleichgültigkeit gegen

die Wahrheit; sondern sie können ganz wohl auch aus dem Wahrheitsgefühl, aus dem Verlangen nach Erkenntniß der Wahrheit, also aus Wahrheitsliebe hervorgehen, die sich in dieser Form bei dieser so großen Unvollkommenheit menschlicher Dinge ganz wohl zu äußern das Recht hat, da stumpfe Gleichgültigkeit (und Zweifellosigkeit) auch hier der Unwahrheit weit mehr zu Gute käme als der Wahrheit. Indem wir allenthalben sehen, wie Menschen und Völker gerade in den höchsten Angelegenheiten in so großen und mannichfachen Irrthümern befangen sind, sollen wir da nicht auch unsere eigne Ueberzeugung unbefangen prüfen dürfen, ob sie nicht vielleicht wenigstens theilweise an dem so allgemeinen menschlichen Geschicke des Irrthums leide? Und sollen wir zu diesem Behufe nicht die Kraft unbefangen anwenden, die der Schöpfer uns zur Prüfung und Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit gegeben hat, die Vernunft nämlich? Und um so mehr, da wir in dem Maaße, als wir erhobene Bedenken durch Erkenntnißthätigkeit und Wissenschaft überwinden, uns auch der Hoffnung hingeben dürfen, Andere zur Wahrheit unserer eigenen Ueberzeugung zu führen und den Irrthum bei ihnen zu verscheuchen, — der unbesieglich erscheint, solange wir nur die eigne Glaubensüberzeugung, nicht aber objective Gründe ihm entgegen stellen? Und welch' ein Zustand müßte endlich in der Menschheit, müßte bei dem Volke entstehen, bei welchem alle Bedenken und Zweifel entweder von jedem Einzelnen innerlich, oder auch durch Gewalt und Zwang äußerlich gehemmt und unterdrückt würden! Nicht bloß die Erkenntniß und Wissenschaft in Betreff der Glaubenswahrheiten würde gehindert, würde unmöglich gemacht, sondern auch in Betreff der übrigen Wissensgebiete würde die Forschung in aller Weise gehemmt und freier wissenschaftlicher Aufschwung unmöglich. Wie dieß

der Astronomie gegenüber früher der Fall war, ist bekannt; wie es in Betreff der Psychologie theilweise jetzt noch gilt, ward früher schon erwähnt. Aber auch die übrigen Disciplinen der Naturwissenschaft könnten nicht frei sich entfalten, wenn jede Besorgniß, jedes Bedenken in Betreff des Glaubens entweder innerlich von der Forschung abschreckte oder bestimmend darauf einwirkte, oder äußerlich als Hemmniß oder Veto geltend gemacht werden könnte. Selbst Physik und Chemie, wie gleichfalls schon angedeutet wurde, blieben davon nicht verschont, und noch weniger wäre ein wissenschaftlicher Aufschwung und Fortschritt in den Wissenschaften des Geistes möglich.

Man kann oft hören, es sey eine Anmassung der menschlichen Vernunft, sich der göttlichen Auctorität und Offenbarung nicht unbedingt unterwerfen, sondern erst die Wahrheit derselben prüfen zu wollen, als ob menschliche Vernunft mehr Sicherheit und Wahrheit gewähren könnte, als die göttliche! Allein dieß ist leere Declamation. Die menschliche Vernunft will in der Wissenschaft von den höheren Wahrheiten so wenig über göttliche Auctorität sich erheben und ihr Mißtrauen zeigen, daß sie vielmehr einzig darauf ausgeht bei all' ihrer Forschung, nur göttliche Auctorität und deren Wahrheit anzuerkennen und ihr sich zu unterwerfen, und keiner andern; denn nur in der göttlichen Vernunft und Wahrheit findet die menschliche Vernunft Erfüllung, Friede und Seligkeit. Und damit sie nun nicht irgend einer andern, einer falschen Auctorität und dem Irrthume sich unterwerfe, muß die Vernunft des Menschen und die Vernunft der Menschheit fort und fort thätig seyn, um in der Prüfung und Erkenntniß fortzuschreiten und immer mehr einzig der göttlichen Wahrheit ihre Huldigung bringen und den Irrthum abweisen zu können. Und da in der Geschichte der Menschheit gar viele Auctoritäten als wahrhafte, göttliche sich

geltend zu machen suchen, und im Glauben der Menschen auch Anerkennung finden, Auctoritäten, die einander feindlich sind, sich widersprechen, und daher unmöglich alle göttlich seyn können, — so drängt sich beständig die Forderung der genauen Prüfung auf, ob es wirklich eine göttliche Offenbarung und Auctorität in der Geschichte gebe und welches diese sey, damit nicht die Vernunft sich einer falschen unterwerfe und einem Wahne diene. Die Aufgabe der vernünftigen, wissenschaftlichen Prüfung der Thatsache der Offenbarung und Auctorität bleibt also stets für die Wissenschaft, und kann ihr nie entzogen werden, auch wenn sie sich der göttlichen Auctorität zu unterwerfen noch so bereitwillig ist. Und da nun die übrigen Kriterien, wie wir sahen, ohne Berücksichtigung des Inhalts der Offenbarung zur entsprechenden Prüfung nicht hinreichen, sondern dieser stets auch mit in Betracht gezogen werden muß, so kann von der Wissenschaft (Philosophie) nie von vorne herein eine unbedingte Unterwerfung unter die Offenbarung gefordert oder geleistet werden, weder in Bezug auf das Factum, noch in Bezug auf den Inhalt, da beides zusammen erst in der Prüfung für die Vernunft und deren Wissenschaft sich bewähren muß. Also kann man nicht unbedingte Unterwerfung und Annahme in Betreff der Glaubenswahrheiten von der Philosophie fordern, wenn einmal zugegeben ist — wie es nicht anders seyn kann, — daß das Factum der Offenbarung einer Prüfung zu unterziehen sey. Da nicht zu entscheiden ist, daß es eine göttliche Offenbarung gebe und dieß die christliche sey, ohne das Was, den Inhalt, in Betracht zu ziehen, so ist bloße Unterwerfung in keinem Falle zulässig. Und sowie für die Philosophie im Laufe der Zeiten stets neu, nach den eigenthümlichen Verhältnissen und sonstigen Fortschritten, die Aufgabe besteht, das Factum der christlichen Offenbarung zu prüfen, so müssen

auch die Glaubenswahrheiten stets wieder der Gegenstand freier, philosophischer Prüfung seyn, da ohne diese auch die Lösung jener Aufgabe nicht möglich ist. Stets neu aber muß darum die Prüfung der Göttlichkeit der schon in der Menschheit bestehenden und anerkannten Offenbarung angestellt werden, weil in der Wissenschaft keine andere Auctorität gilt, als Gründe und Beweise; daher müssen auch die schon erkannten Gründe stets neu untersucht und als solche von der Forschung anerkannt werden, wenn sie Geltung haben sollen; und deßhalb kann nicht die wissenschaftliche Prüfung und Lösung einer früheren Zeit und früherer Forscher ohne Weiters als stets geltende, fix und fertige Lösung überliefert und zur Anerkennung gebracht oder aufgedrungen werden. Denn wissenschaftliche Beweise und Begründungen, seyen sie an sich auch noch so streng und schlagend, lassen sich nicht als bloßes Traditionsgut von Hand zu Hand geben, ohne durch neues Denken und Nachconstruiren ihre Beweiskraft bewährt zu haben. Daher ist es nicht möglich und hat keinen Sinn, Beweise der Vorzeit z. B. der Kirchenlehrer und Scholastiker schon deßwegen als gültig zu behaupten, weil sie einmal als solche aufgestellt wurden und gegolten hatten; denn an Beweise läßt sich, der Natur der Sache gemäß, nicht glauben, sondern sie müssen eben das Wissen begründen. Daher ist es auch durchaus eine Verkehrtheit, die Beweise, die früher galten, der späteren Zeit wie Glaubensartikel aufzudringen und durch Auctorität und Befehl zur Geltung bringen zu wollen; denn in diesem Falle beweisen sie eben nichts mehr, haben darum auch keine Bedeutung, und veranlassen nur Scheinwissen und Heuchelei in der Wissenschaft. Eben darum müssen auch für die Gründe und Beweise fortwährend, selbst wenn sie auch an sich die gleichen bleiben, Modificationen als nothwendig und zulässig anerkannt werden,

den eigenthümlichen Bedürfnissen und Fort- oder Rückschritten der Zeiten gemäß. Es kann sehr wohl, abgesehen davon, daß ohnehin nach immer tieferer Gründlichkeit des Beweisens zu streben ist, für die Eine Zeit als Beweis gelten d. h. Ueberzeugung wirken, was für die andere unter veränderten Verhältnissen nicht mehr beweisend und überzeugend wirkt; und es kann für die Eine Zeit ein Beweis oder eine Begründung in einer Form beweisend seyn, in welcher er es in der andern nicht mehr ist, und darum der Modification bedarf. So muß demnach zugegeben werden, daß die Prüfung des Christenthums, und der Versuch des Beweises für die Göttlichkeit desselben selbst immer fortschreiten muß in der Vervollkommnung der Methode und Begründung, damit er immer tiefer, allseitiger, gründlicher geführt werde, mit den Zeitansichten und den wissenschaftlichen Resultaten in den übrigen Gebieten menschlicher Forschung sich auseinander setzend, um dem Zeitbewußtseyn zugänglich und für dasselbe hinwiederum bestimmend zu werden. Die Philosophie kann also, wie die Prüfung der Thatsache des Christenthums, so auch die des Inhalts desselben nie als beendigt, als abgeschlossen betrachten und aufgeben, um nun den fertigen Beweis blos als Tradition zu bewahren, und den folgenden Geschlechtern als solchen aufzudringen; sondern die wissenschaftliche Untersuchung muß stets, so zu sagen, im Fluß erhalten, und daher der Neubildung und Vervollkommnung zugänglich bleiben. Und nie und in keiner Beziehung kann sich daher die Philosophie mit bloßer Annahme und Unterwerfung von Vorne herein begnügen, da dieß wider die Natur wissenschaftlicher Untersuchung ist; so wenig, als sie andererseits von Zweifel oder Opposition gegen das Christenthum sogleich ausgehen darf, weil auch dieß die Unbefangenheit der Forschung und den rein wissenschaftlichen Charakter derselben stören oder

aufheben würde. Von Unterwerfung unter die christliche Auctorität und von Anerkennen und Fürwahrhalten der Glaubenssätze kann und muß zwar die positive Theologie ihrer Natur und Aufgabe gemäß ausgehen, nicht aber die Philosophie; bei dieser ist Anerkennung göttlicher Auctorität und Wahrheit des Christenthums allenfalls das Resultat der freien Forschung, nicht aber bestimmender Ausgangspunkt. Und auch als Resultat der philosophischen Prüfung kann diese Anerkennung und dieser Glaube zunächst nur für den Philosophirenden, also subjectiv gewonnen werden d. h. dieser gewinnt nur das Recht und die Pflicht sich subjectiv der Auctorität und dem Glauben hinzugeben, nicht aber die Philosophie als solche, objectiv, zu unterwerfen; so daß etwa von da an die Philosophie (mit den Pilosophirenden) nur noch als Unterworfene existirte und gleich in diesem Zustand beginnen und sich fortsetzen müßte. Denn die Philosophie kann und darf sich nicht selbst zerstören, und nicht durch Gewinnung eines Resultates durch Einen Philosophirenden um ihr objectives Wesen, das die Freiheit nothwendig in sich faßt, nunmehr gebracht werden. Wie das Resultat zuerst nur durch freie Forschung gewonnen wird, so muß es fortwährend auf gleicher Grundlage selbstständig gewonnen werden, wenn es Bedeutung haben soll. Denn philosophische Beweise können nicht zur Glaubenstradition werden, sondern müssen stets neu und selbstständig errungen werden, wenn auch freilich der einzelne Philosoph sehr bestimmend für Andere, und dadurch auch Epoche machend für die Philosophie (objectiv) werden kann. Er wird es aber nicht durch seine Person und Auctorität, sondern nur durch die auf der Basis freier Forschung ruhenden Beweise. Anerkennung und Hingabe an die christliche Offenbarung kann also in der Philosophie nur als Folge wirklicher Ueberzeugung durch wissenschaftliche Forschung

als nothwendig oder zulässig erscheinen, da ohne diese Ueberzeugung Unterwerfung im Namen der Philosophie nur als unwissenschaftliche Heuchelei erschiene und zur Corruption der Wissenschaft führen müßte, durch die sie sogar unfähig würde, ernstlich für das Christenthum und die Wahrheit selbst etwas zu leisten.

Endlich selbst wenn wir davon absehen, daß stets auch der Inhalt in Betracht gezogen werden muß, wenn über das Factum der göttlichen Offenbarung entschieden werden soll, und wenn wir, dieß Factum als festgestellt voraussetzend, uns mehr auf theologischen Standpunkt stellen, die Wahrheit der christlichen Lehren als göttlich verbürgt und unumstößlich gewiß annehmen und demgemäß nur Klarheit und Einsicht suchen in Bezug auf dieselben — selbst da müssen wir, wofern mit der Wissenschaft Ernst gemacht werden soll, dieß Ziel durch freie, selbstständige d. h. nur ihren eigenen Gesetzen folgende Forschung anstreben. Und die positive Theologie selbst wird in dem Maaße ihren Zweck verfehlen, als sie dieß außer Acht läßt. Anselm von Canterbury, der gewiß dem Glauben und seiner Auctorität sein volles Recht widerfahren läßt, wie schon sein Grundsatz „credo ut intelligam“ zeigt, trägt dennoch kein Bedenken, da, wo es sich um wissenschaftliche Untersuchungen handelt, nun auch vollen Ernst damit zu machen; und von allen Berufungen auf Auctoritäten absehend, will er einzig nur Gründe und wissenschaftliche Consequenz geltend machen. Und zwar verfährt er so gerade bei der Untersuchung einer ganz specifisch christlichen Lehre, des Dogma's nämlich von der Menschwerdung des Logos; [1]) denn er wußte wohl, daß mit

[1]) In der Schrift: Cur Deus homo? spricht er sich im Eingang über seine wissenschaftlichen Grundsätze aus. Er theilt das Werk in 2 Bücher und gibt den Inhalt und die Methode so an: Quorum prior remoto Chri-

dem bloßen Schein eines wissenschaftlichen Verfahrens weder der Wissenschaft noch dem Glauben und der Kirche gedient sey. Gewiß, selbst die gläubigste Theologie kann der selbstständigen Forschung, die nur wissenschaftliche Grundsätze zur Geltung bringt, nicht entbehren, wofern einmal anerkannt ist, daß es nicht genüge, die Wahrheit nur durch Offenbarung zu empfangen, im Glauben aufzunehmen und zu besitzen, sondern daß sie erst ihre volle Bedeutung erhalte für den Menschen durch Verständniß, durch Einsicht; wodurch sie aufhört für die Erkenntnißkraft ein unverstandenes oder sogar todtes Gut, ein bloßes Wort für das Gedächtniß zu seyn, und der Stein der Weisen nicht mehr unnütz ist, weil ihm etwa der Weise mangelt. Soll Klarheit und Einsicht in die christliche Wahrheit gewonnen werden, so ist dieß nicht möglich dadurch, daß man ein Dunkles durch ein anderes Dunkles, selbst noch Unerklärtes erklären und beweisen will, sondern dieß ist nur möglich durch Anwendung unmittelbar gewisser, natürlicher Wahrheiten nach wissenschaftlichen Gesetzen. Wiederum kann dann auch in diesem (positiv theologischen) Gebiete die einmal gewonnene Erklärung und Begründung nicht als gegeben, als fix und fertiges Traditionsgut, das selbst unantastbar wäre, gleich den Glaubenssätzen, überliefert werden, wie scholastische Eiferer meinen; sondern die Wissenschaft muß auch da stets lebendig bleiben, stets auf eigne Prüfung ausgehen — freilich mit Zugrundelegung und Benützung schon vorhandener wissenschaftlicher Leistungen. Denn wo dieß nicht mehr geschieht, da wird

---

sto (quasi nunquam aliquid fuerit de illo) probat rationibus necessariis, esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. — In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur a Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate ex necessitate omnia, quae credimus de Christo, fieri oportere."

Stillstand, Verdumpfung, Erstarrung eintreten, und damit Rückschritt; so daß selbst der früher errungene Grad von Einsicht, von Verständniß, nicht mehr bewahrt oder erreicht zu werden vermag, weil dieß stets nur erreicht werden kann durch forschende Richtung des Geistes auf das Erkenntnißobject selbst, nicht aber durch bloße Aufnahme früherer wissenschaftlicher Leistungen und durch unfruchtbare Streitigkeiten über das richtige Verständniß dieser Leistungen; — während die Wahrheit selbst mehr und mehr unbeachtet bleibt, wie die nachscholastische Zeit ein so trauriges Beispiel liefert. — Die positive Theologie soll übrigens nicht blos darum an selbstständiger wissenschaftlicher Forschung festhalten, weil durch sie hauptsächlich Klarheit der Glaubenssätze und Einsicht erreicht wird, sondern auch darum, weil gerade hiedurch der Glaube und Glaubensinhalt an Festigkeit, an Unerschütterlichkeit gewinnt, da er feste Haltpunkte auch außerhalb des Gebietes des Glaubens erhält, und nicht blos innerhalb desselben, wie die Glaubensauctorität einer ist, die selbst ja nur so lange sichere Gewähr bietet, als der Glaube dauert. Freilich nicht die innere und äußere Lebendigkeit des Glaubens und nicht seine practische Bewährung kann die Wissenschaft geben, wohl aber die Festigkeit, Unerschütterlichkeit des Besitzes der Wahrheit kann durch wissenschaftliche Gründe gewonnen werden. Der Glaube ohne Gründe und Erkenntniß ist der Erschütterung ausgesetzt durch Wahn und Scheingründe, ungeachtet des göttlichen Momentes in ihm, — wie allenthalben anerkannt ist, da man ja gerade dadurch die Beschränkung oder Aufhebung der freien Forschung rechtfertigen will. Der begründete dagegen ist dieß in dem Maaße nicht, als er begründet ist; und in dem Maaße bedarf er auch des Schutzes nicht und bedarf es keines Zwanges, keiner Einschnürung wie keiner Furcht, und ebenso wird in dem Maaße der Fanatismus unmöglicher

und die Toleranz verschiedenen Glaubensüberzeugungen gegenüber ungefährlicher, sowohl was den Verlust der eigenen Ueberzeugung betrifft, als auch in Betreff der Gleichgültigkeit, in welche sie so oft übergeht. [1]) Die gewöhnlichen axiomatischen Wahrheiten z. B. bedürfen keines Schutzes und sind vor Angriffen und Erschütterung sicher, weil jeder Angriff vergeblich wäre, und der Angreifer weit eher die gute Meinung der Menschen in Betreff seines gesunden Verstandes verlieren würde, als die Wahrheit ihre Anerkennung. In dem Maaße nun als andere Wahrheiten mit diesen unerschütterlichen Axiomen in genauen Zusammenhang gebracht und durch sie begründet werden, erhalten sie Antheil an dieser Unerschütterlichkeit. Dieß gilt vom Inhalt des Glaubens und für die Theologie ebenso gut, wie für andere Wahrheiten und für andere Wissenschaften.

4. Die Wissenschaft demnach — und in unserm Falle speciell die Philosophie — hat auch innerhalb des Christenthums durchaus ein Recht auf Freiheit und Selbstständigkeit selbst in Bezug auf die Erforschung jener Wahrheiten, die den Inhalt der Religion und insbesondere auch des Christenthums bilden. Keine Macht und Auctorität kann ihr Grundprincip der Erkenntniß seyn, sondern nur einzig die Vernunft, und keine kann ihr Gesetze vorschreiben, da diese in der menschlichen Natur selbst gegeben sind, keine auch derselben ihre Methode und ihre Principien bestimmen, denn darüber kann sie nur selbst entscheiden; ebenso wenig endlich kann ihrer Forschung irgend ein Erkenntnißgegenstand willkürlich oder grundsätzlich entzogen, und dadurch ihre Unabhängigkeit beeinträchtigt werden. Die Philosophie muß demnach auch innerhalb des Christenthums und der Kirche frei seyn in Bezug auf Princip, Methode und Gegenstand der Forschung.

[1]) Vgl. hierüber mein Werk: „Einleitung in die Philosophie" ꝛc. S. 78 ff.

Was das Object der philosophischen Wissenschaft betrifft, so hat sie in Bezug auf dieses theilweise eine Beschränkung selbst von solchen Theologen erfahren, die sonst ihre Selbstständigkeit der Theologie gegenüber zugeben und behaupten. Die Philosophie soll nur die eigentlich metaphysischen oder natürlichen Wahrheiten zu ihrem Objecte haben, nicht aber die specifisch christlichen Wahrheiten, insbesondere nicht die sogenannten Mysterien. Das wäre nun freilich wieder eine sehr bedeutende Beschränkung der freien Forschung, weil ihr Gebiet von andern Mächten abgegränzt und durch fremde Schranken beengt wäre; und so wäre auch die Selbstständigkeit, die Selbstbestimmung der Philosophie wiederum dahin. Die Philosophie hätte da eigentlich nicht einmal mehr das Recht zu entscheiden, welche Wahrheiten sie zu erkennen vermöge und welche nicht, sondern müßte sich dieß nur sagen oder befehlen lassen; denn sie soll ja die specifisch christlichen Lehren als Philosophie nicht untersuchen dürfen, könnte demnach gar nicht entscheiden, welche Lehren eigentlich übernatürlich und mysteriös seyen und welche nicht. Sie müßte da nur annehmen, was ihr gesagt oder aufgedrungen würde. Wir halten auch dieß mit der Freiheit der Philosophie für unvereinbar. Diese fordert, daß alle natürlichen und historischen Gegenstände wie Ansichten ihrer Forschung zugänglich und gestattet seyen, damit sie selbst entscheide, in wie weit sie erkennbar seyen, und wie weit nicht; denn dieses selbst soll auch nur mit wissenschaftlichen Mitteln entschieden werden. Die Nothwendigkeit bei der Prüfung der Thatsache des Christenthums auch den Inhalt desselben in Betracht zu ziehen gestattet ohnehin nicht, besondere Lehren auszuschließen, da sonst die Prüfung keine vollständige und entscheidende seyn könnte. Was die Unterscheidung von natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten betrifft, so dürfte sie, wie schon oben erwähnt wurde, in der üb-

lichen Weise nicht länger haltbar seyn. Uebernatürlich sind alle metaphysischen Wahrheiten dem Gegenstande nach, da sie ja das Uebernatürliche selber betreffen und die Beziehungen des Natürlichen zu demselben; die Untersuchung über Daseyn und Eigenschaften Gottes betrifft insofern so gut übernatürliche Wahrheiten, als die über die göttliche Trinität und die christliche Lehre von der Incarnation des Logos. Dagegen müssen auch alle Wahrheiten wiederum natürlich seyn, insofern sie für die menschliche Natur bestimmt sind, und daher ihr angemessen seyn werden, da sie sonst auch keine Bedeutung haben könnten für den Menschen. Richtig ist allerdings, daß die eigentlich metaphysischen Wahrheiten der Religion und des Christenthums (theilweise) einer andern wissenschaftlichen Behandlung fähig sind, als die specifisch christlichen Lehren, da jene größtentheils die Natur des Absoluten selber betreffen und aus der Idee desselben abzuleiten sind, während die christlichen Dogmen, welche Thatsachen und Heilsbestimmungen betreffen, auf göttliche, freie Willensacte zurückgeführt werden und daher nicht so strenger wissenschaftlicher Bestimmung fähig sind. Allein da wir das Wesen der Philosophie nicht in Construction a priori erblicken, und nicht das Erkenntnißobject selbst hervorbringen wollen in der Wissenschaft, sondern es nur in seinem Seyn und seinen wesentlichen objectiven Bestimmungen zu begreifen streben, so können auch solche christliche Lehren, die historische Thatsachen und Ordnungen betreffen, Gegenstand philosophischer Forschung seyn. Widrigenfalls müßte man ja auch auf alle Philosophie der Geschichte verzichten, da es sich hier doch auch um Thatsachen handelt, die größtentheils aus freien Willensacten hervorgehen; und auch die Entstehung, die Schöpfung der Welt selbst müßte die Philosophie zu untersuchen vermeiden, da sie auch als ein Werk göttlichen Willensactes gilt; es sey denn daß ange-

nommen würde, dieselbe sey Product oder Erscheinung der göttlichen Natur, also mit dieser identisch, nicht aber Werk göttlichen Willens. Da dann alle Wissenschaft beständig fortzuschreiten hat, da dieß eine der Hauptaufgaben der Menschengeschichte ist, so kann nie mit voller Bestimmtheit vorausgesagt werden, welche christliche Lehren für immer dem Erkennen unzugänglich bleiben werden und welche nicht, da oft unvermuthet die Wissenschaft eine Entdeckung macht oder eine Wendung nimmt, die früher Unbegreifliches zur Klarheit der Erkenntniß bringt oder wenigstens Begründung gewährt. Mehr oder weniger unbegreiflich bleibt uns übrigens Alles, nicht bloß das Uebernatürliche, sondern auch das Natürliche; und nicht blos die Psychologie bietet Mysteriöses in Fülle, sondern auch die Naturwissenschaft selbst in der Physik, Chemie u. s. w. Die Philosophie kann darum nicht von Vorne herein einen Unterschied zwischen natürlichen und übernatürlichen (unbegreiflichen) Wahrheiten machen, sondern alle Thatsachen und Lehren sind für sie Probleme, die sie unbefangen, ohne Vorurtheil wissenschaftlich erörtert und zu lösen sucht, soweit ihr das immer gelingen mag. — Man hat die Besorgniß geäußert, es möchte die Philosophie, wenn sie auch specifisch christliche Lehren in den Umkreis ihrer Untersuchungen zöge und Erkenntniß gewänne, vergessen, woher diese Lehren stammen, daß sie nämlich übernatürlichen Ursprungs durch göttliche Offenbarung seyen, nicht aber durch menschliche Forschung errungen. Diese Besorgniß erscheint mir als gänzlich unbegründet; denn was befürchtet wird, geht ganz wider die Natur der Wissenschaft und kann schon darum nicht eintreten. Es wäre doch in der That sonderbar, wenn die Wissenschaft, die doch Alles nach Ursprung und Wesen so erkennen will, wie es sich wirklich verhält, weil darin gerade die Wahrheit der Erkenntniß liegt, hier bei den

christlichen Dogmen, den wahren Ursprung durch die Erforschung und Erkenntniß vergessen sollte, während sie sonst allenthalben darauf ausgeht, den wahren Ursprung zu ergründen, zu erkennen! — Wir können demgemäß keine hinreichenden Gründe finden, der philosophischen Forschung das Gebiet der specifisch christlichen Lehren zu verschließen und die Freiheit derselben in dieser Weise zu beschränken.

Und wie in dieser Beziehung, so muß die Philosophie auch frei seyn in Bezug auf Erkenntnißprincip und Methode. Der Glaube und seine Auctorität kann ihr weder jemals selbst als Princip des Erkennens gelten, noch auch bestimmen oder befehlen, welches das richtige philosophische Princip und die wahre Methode sey.

Daß die Auctorität (des Glaubens) nicht Princip der Erkenntniß seyn könne, erhellt sogleich aus der Natur der Sache. Sie wirkt nicht durch Gründe, Beweise und Aufklärung, sondern durch Behauptung und Gebot, durch Unterwerfung und Hingebung. Dadurch aber wird offenbar keine Einsicht, keine Klarheit und Erkenntniß erreicht; sondern allenfalls nur factische Annahme und Gewißheit. Wird doch zugestanden selbst von den Theologen, daß sogar die unmittelbare göttliche Einwirkung auf den Menschengeist zum Behufe des Glaubens, ja daß selbst die Inspiration nur Gewißheit (certitudo) und Zustimmung (assensus) wirke, nicht aber Klarheit (evidentia) und Einsicht! Um wie viel weniger noch kann da die historische Auctorität als wissenschaftliches Princip gelten, wodurch Klarheit, Einsicht, Begründung, Beweis erzielt werden könnte! Gewißheit und Wahrheit allerdings kann durch Auctorität gewährt und erreicht werden, wie in so vielen andern Dingen so auch in religiösen, Klarheit und Einsicht aber nicht, denn diese ist nur durch wissenschaftliche Mittel und Thätigkeiten möglich.

Wenn das Volk den Astronomen glaubt, und auf ihre Auctorität hin gegen den Schein der Sinneswahrnehmung das Copernikanische System annimmt, so hat es wohl Wahrheit und Gewißheit in dieser Beziehung, Klarheit aber und Einsicht sicher nicht, denn diese kann nur durch eigene wissenschaftliche Thätigkeit, durch Untersuchung der Sache selbst errungen werden. Und alle Zuverlässigkeit und Sicherheit der Gewähr leistenden Auctorität ändert an diesen Verhältnissen nichts, da es einmal der Natur der Sache gemäß nicht anders seyn kann; denn durch die Auctorität wird dem Geiste allenfalls Bürgschaft der Wahrheit, aber keine Klarheit gegeben für seine Erkenntnißorgane, wie dieß dagegen durch unmittelbare innere und äußere Erfahrung geschieht und durch die logischen Operationen bei dem vermittelten Erkennen. Und wie Auctorität keine Klarheit, so gibt Unterwerfung und Gehorsam noch keine Einsicht, keine selbstständige, mit Erkenntniß verbundene Ueberzeugung also kein wissenschaftlich begründetes Wissen. In keinem Falle kann demnach die Auctorität als zwingende oder bestimmende Norm des Erkennens wirken wie etwa die Denkgesetze; schon deßwegen nicht, weil sie etwas Aeußerliches ist und selbst erst in Folge einer Prüfung als solche angenommen, zur Geltung gebracht werden kann und darf. Eben deßwegen kann sie auch durchaus nicht als Princip des Erkennens gelten, wenn doch unter Princip etwas unmittelbar Gewisses und Klares, nicht selbst erst eines Beweises und einer Erklärung Bedürfendes zu verstehen seyn soll. Keine Auctorität ist unmittelbar gewiß, sondern bedarf erst der Prüfung, der Erklärung, der Begründung, kann also, dem gegebenen Begriffe eines Erkenntnißprincipes gemäß, nicht als Princip betrachtet werden, von dem man als einem unmittelbar Gewissen und Klaren ausgehen und Gebrauch machen könnte, um Anderes damit zu erklären und

zur Erkenntniß zu bringen. Demnach zeigt sich hier schon die gänzliche Nichtberechtigung und Falschheit der wunderlichen Zumuthung, Auctorität und Unterwerfung — ausgedrückt in dem Satze: philosophiam esse theologiae ancillam — müsse das Fundamentalprincip der Philosophie, der „Eckstein" (den die Bauleute bisher verworfen haben), werden; so daß also die Philosophie als geborene Sklavin sich durchaus auf Unterwerfung gründen, von dieser ausgehen, mit dieser enden müßte. [1]) Da wird ebenso mit dem Worte „Princip" ein sinnloses Spiel getrieben, als das unmittelbarste Naturrecht der Wissenschaft verletzt, welches verlangt, daß in derselben nur wissenschaftliche

[1]) Herrn Clemens ist „die Unterordnung der Vernunft unter den Glauben, der Philosophie unter die Theologie, wie er sagt, dergestalt ein Fundamentalprincip, daß „nach seiner Ueberzeugung jeder Versuch, auch der bestgemeinte, die Philosophie auf katholischen Boden zu restauriren, nothwendig scheitern und sich in Widersprüche mit den Grundsätzen und Glaubenslehren der Kirche verwickeln wird und muß, so lange dieß Princip nicht vollständig anerkannt und befolgt wird." („Die Wahrheit in dem von Hrn. Professor Kuhn in Tübingen angeregten Streite ꝛc." (Münster 1860) S. 56. — Herr Clemens stellt sich also auch in der Philosophie gleich von vorne herein auf den Standpunkt des christlichen und katholischen Glaubens, ohne wissenschaftliche Prüfung und Beweis, daß dieser Standpunkt der richtige sey. Nicht natürliche Evidenz und Erkenntniß ist ihm daher Princip weiterer Erkenntniß, sondern gläubige Unterwerfung; das Glauben ist ihm das Bestimmende des Wissens. Von einer eigentlichen Prüfung der Thatsache der Offenbarung kann da keine Rede mehr seyn. Ueberhaupt ist dieß ein unwissenschaftlicher, unphilosophischer Standpunkt; und jedenfalls ist da nur mehr positive Theologie, nicht aber Philosophie möglich. Das soll man lieber gleich sagen, nicht aber mit einer Scheinphilosophie die philosophischen Bestrebungen innerhalb der katholischen Kirche dem Verdachte und der Geringschätzung von Seite der Andern preisgeben! Wer auf dem Standpunkte kirchlichen, unbefangenen Glaubens beharren will, der möge es thun, wir rechten nicht mit ihm; aber für einen wissenschaftlichen soll er den nicht ausgeben. Der Satz: philosophiam esse theologiae ancillam könnte nur dann allenfalls als Princip bezeichnet werden, wenn er ein erklärtes Dogma, ein Glaubensartikel wäre. Aber selbst in diesem Falle wäre er wiederum nicht ein Princip der Philosophie, sondern nur der Theologie, für welche ja Glaubenssätze nur Principien seyn können. Herrn Clemens Behauptung hat darum in keinem Falle Sinn und Berechtigung.

Mittel angewendet werden und keine andern; und dessen Verletzung durch Befehl, Gewalt und Willkür, und dem entsprechend durch Unterwerfung und Gehorsam, selbst im günstigsten Falle die Corruption, den Verfall der Wissenschaft zur Folge hat, weil die Unbefangenheit, die Strenge und die wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit damit aufhört. Ein Grundsatz dieser Art ist aber so unrichtig und verderblich, daß er schließlich der Auctorität selbst gefährlich wird. Denn ist freie Forschung durchaus grundsätzlich unzulässig der Auctorität gegenüber, so ist sie das auch, wo es sich um unbefangene Prüfung der auch im religiösen Gebiet so verschiedenen, ja entgegengesetzten Auctoritäten handelt, um hier wo möglich die wahre von der falschen zu unterscheiden und ihr Anerkennung zu zollen. Muß sich die Forschung von Anfang an nach der Auctorität richten, ihren Befehlen Gehorsam leistend, an ihren Lehrsätzen sich beständig orientirend, dann ist das Resultat schon am Beginn der Untersuchung entschieden; es wird immer die gerade befehlende Auctorität als die wahre anerkannt werden, und die Wissenschaft wird völlig nutzlos seyn dem Zufall und der Gewalt gegenüber, wird nur mehr als Hofsophistin der Auctorität eine Wohldienerei unter dem Scheine der Wissenschaft treiben können.

Aber wo kommen wir hin, möchte man einwenden, wenn wir der Wissenschaft unbedingte Freiheit der Forschung auch in Bezug auf die höheren Wahrheiten gestatten, und wenn die Auctorität (und der Glaube) gar keinen bestimmenden Einfluß üben darf? Muß da nicht alsbald die Ordnung im geistigen Leben der Menschen ebenso gefährdet werden durch Willkür der Forschung, wie der Besitz der Wahrheit, den die Auctorität schützt und erhält, durch Fehlgriffe derselben in beständiger Gefahr ist verloren zu gehen? Wohl! möglich ist dieß — durch falsche oder Scheinwissenschaft, durch die wahre sicher nicht,

wofern es sich anders um wahre Auctorität und um Wahrheit handelt; denn grundsätzlich ist festzuhalten, daß wahre Auctorität und wahre Wissenschaft nie wirklich, sondern allenfalls nur scheinbar in Widerspruch kommen können. Gegen die falsche Wissenschaft aber kann, wie schon früher erörtert wurde, nur die wahre helfen, nicht aber irgend eine andere Macht; und der Wahrheit kann wiederum nur die unbefangene Prüfung und Erkenntniß Sicherheit und Dauer verschaffen gegen Anfeindung und Scheingründe; denn Gebote befestigen nicht in der erschütterten Ueberzeugung, denn sie heben Scheingründe und Einwendungen gegen die Wahrheit nicht auf. — Wenn man zur Rechtfertigung der Forderung, daß die Auctorität herrschen und die Wissenschaft dienen müsse, wie es so oft geschieht, darauf hinweist, daß die Wissenschaft, insbesondere die Philosophie, von der ja hier gerade hauptsächlich die Rede ist, so vielen Verirrungen unterworfen sey, und so große Uneinigkeit und Ungewißheit in ihr herrsche, so möge man gerecht seyn und nicht mit zweierlei Maaß die Wissenschaft und die Auctorität messen. Die Wissenschaft ist der Verirrung fähig, das ist richtig; und wie sie einerseits zur Erkenntniß der Wahrheit führt, so auch andrerseits oft zum Irrthum. Aber ist denn bei der Auctorität überall, wo sie auftritt und sich geltend macht, die Wahrheit? Gibt es nicht falsche Auctoritäten in Fülle, und wird nicht gerade durch diese der Irrthum, die Unwahrheit befohlen, geltend gemacht und, so zu sagen, verewigt im Namen der Wahrheit, und hiefür Unterwerfung und Annahme gefordert? Ja wenn untersucht würde, wodurch mehr Irrthum entstand, aufrecht erhalten und geschützt wird in der Menschheit, ob durch Wissenschaft, ob durch Auctorität, so möchte das Resultat kaum zu Gunsten der letztern Zeugniß geben. Und wenn gegen die Philosophie so oft bemerkt wird

daß es keine Thorheit gebe, die nicht von Philosophen schon aufgestellt und angenommen ward, so möge man bedenken, daß es noch weit weniger eine Thorheit in der Menschenwelt gibt, die nicht durch eine Art religiösen Glaubens schon für wahr gehalten und angenommen ward; durch den Glauben, den man so oft gedankenlos als das sicherste Mittel preist, sich der Wahrheit zu bemächtigen und dieselbe zu besitzen! Existiren doch die verschiedenen falschen Religionen durch falschen Glauben!

Wie die Auctorität nicht selbst Princip der Philosophie seyn kann, so kann sie auch nicht vorschreiben, welches die Principien und die rechte Methode der Philosophie seyen und wie ihr System zu beginnen und auszuführen sey.

Sie kann demnach nicht verlangen, daß der Glaube und die Glaubenssätze Erkenntnißprincip seyen für die Philosophie oder wenigstens als letzte entscheidende Normen gelten sollen, an denen sich dieselbe beständig zu orientiren hätte.[1]) Der Glaube

---

[1]) Die modernen Scholastiker selbst können nicht umhin, dieß — wie es scheint in besseren Augenblicken — anzuerkennen. So wird im „Katholiken" Jhrg. 1857 (August) ausdrücklich behauptet, „die Philosophie dürfe keinen Satz und keinen Begriff als den ihrigen, d. i. als zu ihren Resultaten gehörig vorstellen, welchen sie nicht mittelst der Verstandesthätigkeit als in der Vernunft oder in der vernünftigen Erfahrung mit unabweislicher Denknothwendigkeit gegeben, nachzuweisen vermag." Dieß hält freilich nicht lange vor, denn in demselben „Katholiken" (Jahrg. 1859 März) geht man sogar so weit, zu beklagen, daß man immer wieder das Verhältniß von Philosophie und Theologie erst untersuchen und bestimmen wolle, und nicht die Dienstbarkeit der ersten sogleich als Princip, als von vorne herein ausgemachten katholischen Grundsatz gelten lasse. Und Herr Clemens geht ohne weiters von dieser Unterordnung und Dienstbarkeit als dem „Fundamentalprincip" und „Eckstein der christlichen Philosophie" aus. Freilich soll diese Bestimmung nur für den Gläubigen gelten; als wäre das dann noch ein philosophischer, nicht vielmehr rein positiv theologischer Standpunkt! Die philosophische Erkenntniß besteht ja eben darin, daß für die Wahrheit des Christenthums Gründe gefunden und geltend gemacht werden, die an sich, allgemein, naturgemäß gelten, und nicht erst durch den Glauben selbst Gültigkeit erlangen! Gründe, die Jeglicher an-

kann nicht Princip seyn für die Philosophie der Natur der Sache gemäß. Er entspricht weder dem Begriff eines Princips, noch kann er Erkenntniß, eigentliche Einsicht und Wissen gewähren. Der Glaube kann nicht Princip seyn, denn er ist nicht eine unmittelbare gewisse Wahrnehmung und Wahrheit, die eines Beweises nicht fähig wäre und eines solchen auch gar nicht bedürfte; denn er bezieht sich auf ein Anderes, und zwar auf eine offenbarende Auctorität und einen geoffenbarten Inhalt zugleich, und es muß wenigstens in Bezug auf die erste eine Prüfung stattfinden (rationis usus fidem praecedit), die selbst nur möglich ist durch ein anderes festes, klares Erkenntnißprincip. Der Glaube hat also insoferne gar nicht die Merkmale, die von einem Erkenntnißprincip gefordert werden. Dann vermag auch darum der Glaube nicht Princip der Philosophie zu seyn, weil auf ihn, seiner Natur nach, nie das Wissen sich gründen kann; denn Alles, was aus ihm abgeleitet oder auf ihn gegründet wird, muß das Merkmal seines Ursprungs oder Fundamentes an sich tragen, und kann in letzter Beziehung, in seiner Wurzel nicht Wissen (im eigentlichen, strengen Sinne) sondern wiederum nur Glauben seyn. Es ist richtig, der Glaube kann Quelle vieler Kenntnisse und Wahrheiten seyn, wie wir ja den größten Theil der historischen und geographischen Kenntnisse durch ihn uns aneignen und besitzen. Aber diesem muß selbst eine Prüfung der Auctorität vorausgehen, der man Glauben schenkt, und wird auch dann zu einem wissenschaftlichen

---

erkennen muß, nicht (blos) inwiefern er Christ, sondern inwiefern er Mensch ist und auf seine wahrhaftige Natur und sein rationales Denken nicht verzichten will. Sonst würde man ja nur in einem beständigen Cirkel sich bewegen; würde die Wahrheit des Christenthums durch die (geglaubte) Wahrheit des Christenthums, die Vollkommenheit der christlichen Sittenlehre durch die (geglaubte) Vollkommenheit der christlichen Sittenlehre beweisen wollen. Ein Beginnen, das doch keine Philosophie seyn kann!

(nicht blos empirischen, sachlichen) Wissen erst durch Anwendung wahrhaft wissenschaftlicher Mittel. Dasselbe gilt auch von den höheren Wahrheiten. Man kann eine Summe derselben mit voller Gewißheit durch den Glauben besitzen; aber dieser Glaube gibt nur Kenntniß, nicht eigentliche wissenschaftliche Erkenntniß und Begründung, und eine solche kann auch nicht aus ihm (als psychischem Act) und aus seinem Inhalt, den Glaubenssätzen, abgeleitet werden. Wenn daher die positive Theologie die Glaubenssätze selbst als Erkenntnißprincipien gebraucht, so kann dieß nur in sehr beschränktem Maaße gelten. Denn auch diese Glaubenssätze entbehren ja offenbar der wesentlichen Eigenschaften, die man für wissenschaftliche Principien fordert, nämlich der unmittelbaren, natürlichen Gewißheit und Evidenz, da ja manche davon sogar als durchaus unerkennbare Mysterien bezeichnet werden. Gewiß sind sie freilich dadurch, daß sie im Glauben festgehalten werden, und in sofern können sie als Principien der Gewißheit für Anderes, das damit in nothwendigem Zusammenhang steht, gelten; aber nicht für solche der wissenschaftlichen Evidenz und Begründung; außer in sofern als die Dinge in ihrem Lichte, im Lichte des Glaubens betrachtet und beurtheilt werden, wodurch sie aber nur für den Glauben, nicht für das Wissen klar werden. Auf doppelte Weise nämlich kann die positive Theologie die Glaubenssätze auf ihrem Standpunkt verwenden um — nicht ihre Gewißheit und Wahrheit zu bewähren, denn die steht durch den Glauben fest, sondern — Klarheit und eine Art Einsicht zu erzielen. Die Glaubenssätze können unter sich selbst durch das Denken und die Erkenntnißmittel in Beziehung gesetzt, ihr Verhältniß zu einander und ihr Zusammenhang bestimmt, und dadurch ihre richtige, dem Geiste der Offenbarung angemessene Auffassung erreicht werden; dann können sie auch als eine Art Erkenntnißprincipien dadurch

dienen, daß die Dinge der Natur und der Menschen-Natur und -Geschichte in ihrem Lichte betrachtet, nach ihnen beurtheilt und demnach für den Glauben und Glaubensstandpunkt klar werden. Die Glaubenssätze selbst aber, an sich, werden durch all' dieß nicht gewisser, und nicht klarer und begründeter, sondern ihre Gewißheit und Wahrheit ist durch den Glauben und die Auctorität verbürgt. An sich, einzeln und im Ganzen, sind und bleiben sie durch dieß ganze Verfahren der positiven Theologie nach Grund und Wesen unbegriffen, werden nicht eigentlich in's Wissen, in die Erkenntniß erhoben, denn dieß kann nur durch Philosophie, durch Bethätigung der Vernunft als letztes, tiefstes Erkenntnißprincip, und durch Anwendung unmittelbar gewisser, natürlicher Wahrheiten (als secundäre Erkenntnißprincipien) erreicht werden[1]) Durch Theologie aber werden die Glaubenssätze nur in ihrem Verhältniß zu einander klarer; es wird klar, kommt zum Bewußtseyn, wie sie sich gegenseitig bestimmen, wie einer im Zusammenhang und im Lichte des Anderen betrachtet und verstanden werden müsse. Wirklich wissenschaftliche Erkenntniß kommt im Gebiete der Theologie nur in so weit zu Stande, als das philosophische Princip des Erkennens Anwendung in ihr findet, und also das Gebiet des Glaubens verlassen ist, um auf die unmittelbare, natürliche Gewißheit und Einsicht zurückzugehen und Begründung und Beweis für den Glaubensinhalt zu gewinnen. Die Theologie kann sonach wohl von der Philosophie Unterstützung in ihrer Art wissenschaftlichen Strebens erhalten, nicht aber kann umgekehrt die Philosophie je den Glauben und Glaubenssätze als Princip der Erkenntniß gelten lassen oder anwenden, denn was so begründet würde, wäre eben nicht phi-

[1]) S. hierüber mein Werk: Einleitung in die Philosophie ꝛc. S. 243 ff.

losophisch begründet, würde nicht wissenschaftlich erkannt, sondern bliebe nur Glaubenssache wie zuvor.

Daraus dürfte nun auch erhellen, daß es keinen Sinn haben kann, wenn gefordert wird, die Philosophie müsse von christlichen Principien ausgehen. Was soll das heißen? Etwa daß die Philosophie vom Glauben und von Glaubenssätzen als Erkenntnißprincipien auszugehen habe? Das wohl nicht, da man zugibt, daß die Philosophie andere Principien habe, als die Theologie, der die Glaubenssätze als solche gelten. Im Grunde verlangt man durch die genannte Forderung nichts anders als dieß, daß die Philosophie nur von Principien ausgehen dürfe, die mit den Glaubenssätzen übereinstimmen, oder ihnen wenigstens nicht widersprechen; so wie sie auch nicht zu Resultaten kommen dürfe, die dem Christenthum irgend widersprechen. Allein mit dieser Forderung ist alle Selbstständigkeit der Philosophie nicht blos, sondern alle Möglichkeit derselben und die Möglichkeit der Prüfung des Factums der Offenbarung selbst, die man doch sonst zugibt, aufgehoben; sowie auch der Begriff des Princips selber wiederum zerstört ist. Es ist nämlich damit ausgesprochen, daß die Principien der Philosophie, ehe sie zur Geltung gebracht werden dürfen, zuvor am Glauben und an den Glaubenssätzen geprüft werden sollen, ob sie damit übereinstimmen oder nicht, und demgemäß als wahr angenommen und zur Geltung gebracht werden dürfen oder nicht. Allein dann sind es schon darum keine Principien mehr, weil sie einer Prüfung erst bedürfen in Bezug auf Wahrheit und Gewißheit; während doch die wissenschaftlichen Grundprincipien wie man zugibt[1]), unmittelbar einleuchten und als gewiß und

[1]) Herr Clemens versteht („Die Wahrheit ꝛc." S. 51) unter Princip in der Philosophie „eine Idee oder einen Satz, deren Wahrheit und Gewißheit der Vernunft unmittelbar durch sich selber einleuchtet, die weder eines

klar erscheinen müssen, um Anderes durch sie ebenfalls zur Gewißheit und Klarheit bringen zu können. (Auch wären sie

---

Beweises bedürftig, noch eines (directen) Beweises fähig sind, und woraus alles Andere bewiesen wird." Dabei aber ist ihm das „Fundamentalprincip" der Philosophie, die Unterordnung der Vernunft und Philosophie unter Glauben und Theologie. Diese Unterordnung muß also etwas unmittelbar Einleuchtendes seyn! Es ist da nur zu verwundern, daß der Glaubensgehorsam nicht so allgemein und geläufig ist, wie 2 mal 2 ist 4, und daß sogar Abfall vom Glauben selbst noch vorkommt! Uebrigens findet sich ein ähnlicher Mißbrauch des Wortes „Princip" und „Grundprincip" auch bei anderen Anhängern der scholastischen Richtung. So nennt z. B. Hr. Pr. Morgott („Die Lehre des hl. Thomas über die Grundfragen der Psychologie ꝛc." Eichstätt 1860) die Aristotelisch-Thomistische Bestimmung, daß der Geist (der Intellect, das Princip der intellectuellen Thätigkeit) die Form des menschlichen Leibes sey — ein Grundprincip. Was soll das heißen? Ist diese Aristotelische Ansicht unmittelbar so klar und gewiß, daß eine Untersuchung darüber und ein Beweis dafür gar nicht nothwendig, ja nicht einmal möglich ist? Das doch sicher nicht; und demnach kann sie auch nicht Grundprincip der psychologischen Erkenntniß seyn. Vielmehr ist diese Ansicht selbst erst das Resultat wissenschaftlicher Untersuchung und mancher Voraussetzungen, und ist richtig nur dann, wenn diese nicht falsch oder einseitig sind. Princip des Erkennens kann ein solches Resultat allenfalls nur in Bezug auf weitere Folgerungen daraus genannt werden; in keinem Falle aber „Grundprincip", denn ein solches kann nur etwas unmittelbar Gewisses, nicht erst durch eine Reihe von Untersuchungen und Vermittlungen gewiß Gewordenes seyn. Morgott geht indeß noch weiter und betrachtet — er weiß wohl kaum, was er thut — diese Aristotelisch-Thomistische Ansicht als allein christlich und katholisch, die man daher nicht angreifen oder verlassen dürfe und könne, ohne die christliche Wahrheit anzugreifen oder zu verlassen,— die also selbst zum Glaubensinhalt gehört. Nach dem schon oben Bemerkten könnte selbst in diesem Falle kein philosophisches Grundprincip daraus gemacht werden, sondern allenfalls nur ein theologisches. Allein diese Aristotelische Ansicht vom Verhältniß des Geistes zum Leibe, als der substantialen Form des letzteren, könnte keine dogmatische Bestimmung werden, ohne daß auch die Aristotelische Ansicht vom Wesen der Materie und vom Wesen der Form überhaupt und vom allgemeinen Verhältniß beider zu einander dogmatisch würde, so daß also Aristotelische Ansichten über rein naturwissenschaftliche Probleme zu christlichen Glaubenssätzen gemacht werden müßten. Ein Beginnen, das bei dem jetzigen Stande der naturwissenschaftlichen Forschungen ebenso unberechtigt und gefährlich wäre, wie es unberechtigt und gefährlich gewesen wäre, wenn man etwa im 13. Jahrhundert das Ptolomäische System für dogmatische Wahrheit, für eine mit dem christlichen Glauben untrennbar verbundene Annahme erklärt hätte!

wiederum doch nicht wissenschaftlich geprüft, wenn sie am Glauben geprüft wären). Gibt es aber solche, nur durch sich selbst einleuchtende, natürlich gewisse und klare (aus der geistigen Natur selbst quellende) Wahrheiten als Grundnormen und -Sätze des Denkens und Erkennens gar nicht, müssen sie ihre Bestätigung erst durch den Glauben erhalten, dann gibt es gar keine Wissenschaft, insbesondere keine Philosophie mehr; darum auch gar keine Prüfung der Thatsache der Offenbarung, und wir sind einzig dem blinden Zufall und der blinden Annahme in dieser Beziehung preisgegeben. Denn nur wenn ein unmittelbar gewisser, ursprünglicher, nicht irgend abgeleiteter Besitz der Vernunft da ist, der von selbst einleuchtet und gewiß ist, der also die eigentliche Naturgabe und das Naturrecht des Geistes bildet, nur in diesem Falle hat eine Offenbarung selbst einen Anknüpfungspunkt im Menschengeiste, und ist diesem die Möglichkeit gegeben, derselben eine selbstthätige, vernünftige Anerkennung zu zollen und nach selbstthätiger Prüfung Aufnahme im Glauben und Wissen zu gewähren. Solcher Besitz des Geistes muß also das Erste, Ursprüngliche seyn, an dessen unmittelbarer Gewißheit und Klarheit alles Andere erst zu prüfen ist; und dieser ist darum Princip der Wissenschaft überhaupt und, in entsprechender Modifikation, das der Philosophie.[1]) Nicht also müssen diese Principien der Wissenschaft am historischen Glauben zuvor geprüft werden, als wäre dieser mit seinen Dogmen das Erste und das Vernunftsprincip das Zweite; denn wie die Natur immer Grundlage der Gnade ist, und deren Voraussetzung, so auch ist Vernunft und ihr Gebrauch Grundbedingung

[1]) Wir haben insbesondere die dem Geiste immanente Gottesidee als Inhalt der Vernunft geltend gemacht — freilich nur in Verbindung mit den übrigen wissenschaftlichen Principien und unter Erfüllung der entsprechenden Bedingungen zur Entwicklung der Vernunft. S. hierüber m. „Einleitung in die Philosophie“ S. 205 ff.

der Offenbarung, und deren Voraussetzung. Darnach ist eine Prüfung des Glaubens und der Glaubenssätze nach Wissensprincipien ebenso möglich, wie geboten — nicht aber umgekehrt, denn in diesem Fall müßte der Glaube das Ursprüngliche seyn mit seinem Inhalt, und unmittelbar (natürlich) gewiß und klar, was offenbar nicht der Fall ist.[1]) Schon deßwegen auch kann dieß nicht seyn, weil der Glaube auch That des Willens ist, und demnach die wissenschaftlichen Principien von dem Willen abhingen, insofern der Glaube von ihm stammte; der dann seinerseits erst die Erkenntnißprincipien aus sich erzeugte. — Allenthalben also zeigt sich, daß, wer Auctorität und Glauben zur entscheidenden Norm der Principien (und Resultate) der Philosophie macht, damit diese selbst aufhebt; zugleich aber auch alle Prüfungs-Möglichkeit der Offenbarung selbst, und hiemit auch die Vernünftigkeit des Glaubens und der Anerkennung einer Auctorität, so daß nur noch blindes Schicksal und Willkür übrig bleibt. Und indem man durch solche Beschränkung und Unterwerfung in Dienstbarkeit, die Philosophie in Gehorsam und Uebereinstimmung erhalten will mit dem Christenthum, beraubt man sie aller Kraft und Fähigkeit durch ernsthafte Forschung dem Christenthum wirkliche Dienste zu leisten; Dienste zu leisten dadurch, daß sie Erklärungen und Beweise versucht, die auf natürlichen festen Grundlagen beruhen, nicht selbst wieder auf Offenbarung und Glauben, wodurch nur bedeutungslose Cirkel und Scheinbeweise entstehen.[2])

[1]) Es ist daher nur eine ganz unwissenschaftliche Naivität, wenn man meint, die Vernunftprincipien müßten den Glaubensprincipien untergeordnet seyn, weil die letzteren von Gott selbst stammen, also höhere Wahrheit und Gewißheit haben. Ob sie von Gott selbst stammen, das ist ja eben die Frage! Und dann stammt ja die Natur des Menschen mit ihren Vernunftprincipien wohl auch ursprünglich von Gott so gut als eine positive Offenbarung!

[2]) Nach einer neuesten vom „Katholiken" (Jahrg. 1860 (März) S. 280

Wenn nun, wie es jetzt häufig geschieht, die Forderung gestellt wird, die Philosophie müsse mit den philosophischen Principien der neueren Zeit brechen und zu den früheren, christlichen Principien der Philosophie zurückkehren, so kann nach den bisherigen Erörterungen dieß keinen Sinn mehr haben. Welches waren denn die Principien der alten oder mittelalterlichen Philosophie, und worin bestand denn ihre Christlichkeit? Offenbar und zugestandenermassen waren es nicht Glaubenssätze, weder im Alterthum noch im Mittelalter, sondern natürliche, unmittelbar gewisse, oder für gewiß gehaltene Wahrheiten, — durch Sinneswahrnehmung oder Verstandesevidenz gegeben. Diese kann man aber doch wohl nicht christlich nennen, im Gegensatz zu den Principien der neueren Philosophie! Durch sie also konnte die Philosophie nicht specifisch christlich seyn; auch nicht dadurch, daß man etwa diese Principien an den Glaubenssätzen erst prüfte, ob sie wahr und gewiß, weil mit diesen übereinstimmend, seyen; denn daß dieß ein verkehrtes Verfahren sey, konnte nicht verkannt werden! Die Christlichkeit der früheren

ff. auf Veranlassung von Kleutgen's „Theologie der Vorzeit" wieder aufgestellten „Lehre vom Uebernatürlichen", soll freilich durch die christliche Offenbarung und den Glauben auch eine neue „Ontologie, Logik und Erkenntnißtheorie" eingeführt seyn. „Das Christenthum, behauptet man, sey nicht eine Anstalt zur Wiederherstellung und vollen Entfaltung eines Systems, das in der Natur schon grundgelegt ist, sondern zur Begründung eines in allen Momenten von jenem verschiedenen Systems der Ontologie, der Logik (Erkenntnißtheorie) und der Ethik." Wo dieß nicht anerkannt werde, da verfalle man dem Rationalismus. — Das ist freilich wunderbar! Wenn sogar eine übernatürliche Logik, Ontologie und Erkenntnißtheorie durch den Glauben mitgetheilt wird, dann muß freilich auch eine übernatürliche Metaphysik entstehen! Eine Philosophie also, die nicht mehr Werk des Menschen mit seinen natürlichen Kräften ist! Allein, wenn nicht blos die Offenbarung und deren Aufnahme im Glauben, sondern selbst auch das Wissen übernatürlich gegeben wird, was soll denn der Mensch eigentlich noch leisten? Er ist nur mehr passiver Schauplatz all' dieser Vorgänge, die ohne seine Thätigkeit in ihm sich vollziehen.

Philosophie kann demnach nur in der Unterwerfung, in der Dienstbarkeit — der Theologie und Auctorität gegenüber, bestehen; und in der That erblickt man ja auch in dem Satze „philosophiam esse theologiae ancillam“ das Grundprincip, zu dem die Philosophie zurückkehren müsse. Aber hat denn das irgend einen Sinn? Ist denn Unterwerfung und Dienstbarkeit im Entferntesten das, was man ein wissenschaftliches Princip, was man Erkenntnißquelle- und Kriterium nennen, als unmittelbar klare, gewisse Wahrheit bezeichnen kann? Gewiß nicht, sondern es ist hier mit Worten ein leeres Spiel getrieben und nur durch sinnlose Rede die Selbstständigkeit und das Recht der Philosophie gefährdet — wie schon oben gezeigt wurde. Und welches sind denn die widerchristlichen Principien der neueren Philosophie, mit denen durchaus zu brechen sey? Es ist kaum Ein System der neueren Zeit, das von directer Leugnung des Christenthums, als seinem Grundprincip, oder von einem Grundsatz ausginge, der geradezu dem Christenthum entgegen wäre, wenn auch die Entwicklungen und Resultate desselben durchaus mit dem Christenthum sonst nicht übereinstimmen. Sind Standpunkte und Fundamentalsätze der neueren Philosophie zu bestreiten und zu verlassen, so geschieht das nicht aus Forderung und im Interesse des Glaubens, sondern vielmehr im Namen und nach Forderung der Wissenschaft selbst, der hierüber nur die Entscheidung zukommen kann. Sie werden von der Philosophie aufgegeben, weil sie mit der menschlichen Natur und den Forderungen wahrer Wissenschaft nicht in Harmonie sind, nicht weil sie mit Glaubenssätzen nicht übereinstimmen; um deßwillen kann sie nur der Glaube verlassen als unrichtig, nicht auch schon die Wissenschaft. Wenn philosophische Systeme ausgehen von Identität von Gott und Welt, von Geist und Materie, Nothwendigkeit und Freiheit u. s. w., so

gehen sie da nicht von unmittelbar klaren, von selbst einleuchtenden Grundsätzen und Wahrheiten, sondern von Urtheilen aus, die selbst erst bewiesen, begründet werden müßten dem allgemeinen unbefangenen Bewußtseyn der Menschheit gegenüber, und die also, so lange dieß nicht geschehen ist oder geschieht, nur als Vorurtheile betrachtet werden können. Principien der Philosophie können daher solche Sätze nicht seyn vor den Augen jeder unbefangenen Forschung, und sie sind als solche zurückzuweisen im Namen gesunder Wissenschaft. Nicht aber könnte dieß geschehen im Namen, oder vom Standpunkt einer positiven Religion aus; denn die Göttlichkeit des Christenthums selbst ist auch kein wissenschaftliches Princip, d. h. keine unmittelbar gewisse, von selbst einleuchtende Wahrheit, sondern für die Wissenschaft selbst erst ein Problem, also noch unentschieden ist am Anfange. Es kann daher weder davon selbst ausgegangen, noch vom Standpunkt des Glaubens an diese Göttlichkeit irgend ein anderes Princip als unrichtig bezeichnet und abgewiesen werden. Eben weil die Philosophie nicht von unbewiesenen, erst eines Beweises bedürftigen Annahmen ausgehen darf, kann sie auch Glaube, Auctorität und Offenbarung nicht als Princip gelten lassen.

Man weiß viel von dem subjectiven Character der neueren Philosophie, im Gegensatz zu dem objectiven der älteren zu reden. Richtig ist allerdings, daß sich in der neueren viel subjective Willkür geltend gemacht hat; allein daran ist nicht das Grundprincip Schuld, sondern das freiere, reichere Geistesleben der neueren Zeit überhaupt. Und an subjectiver Willkür hat es ja auch der Philosophie des Alterthums, und selbst der des Mittelalters nicht gefehlt; wie denn überhaupt bei aller menschlichen Thätigkeit sich dieselbe mehr oder weniger geltend macht; — jedoch in der Wissenschaft nie grundsätzlich, sondern

nur in Folge menschlicher Unvollkommenheit, die mehr und mehr zu überwinden ist. Wodurch sich die neuere Philosophie seit Cartesius von der ältern unterscheidet, das ist nur, in Folge gründlicher Untersuchung, das klarere Bewußtseyn von der subjectiven Grundlage und Gewähr all' unserer Erkenntniß und Gewißheit; und ist die Einsicht, daß all' unser Wissen schließlich beruht auf der Selbstgewißheit und Wahrhaftigkeit unserer Natur und dem Vertrauen darauf. Allein durch diese gründlichere Einsicht ist die Philosophie nicht subjectiver geworden, als sie von jeher war; denn factisch beruhten stets alle wissenschaftlichen Principien auf der Selbstgewißheit und dem Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit unserer Natur, also in so fern auf subjectivem Grunde; — obwohl derselbe auch wiederum objectiv ist, da die Menschennatur an sich, abgesehen von ihrer bewußten und wollenden Thätigkeit, jedenfalls auch den Charakter der Objectivität hat mit ihren Gesetzen und Kräften, ihrer normalen Beschaffenheit und Wahrheit.

Wie es nun keine besondern christlichen oder kirchlichen Principien der Philosophie gibt, so auch keine besondere *christliche* oder *kirchliche Methode*, weder der Wissenschaft überhaupt, noch der Philosophie insbesondere. Obwohl man auch die Forderung einer solchen Methode oft und dringend genug stellt, so unterläßt man es doch stets, bestimmt und klar zu erörtern und anzugeben, worin denn diese kirchliche (katholische) Methode der Philosophie bestehe; sondern man liebt es, sich mit declamatorischen Pathos und mit Verdächtigung der Orthodoxie der Gegner zu begnügen. Man erfährt also nicht direct, ob etwa die inductive oder die deductive Methode die eigentlich christliche oder kirchlich approbirte Methode der Wissenschaft sey, sondern die Ansicht scheint eigentlich nur darauf hinauszugehen, daß die bisher in der christlichen und kirchlichen Wis-

senschaft übliche Methode die rechte sey, weil sie bisher gegolten und nicht verpönt worden. Da aber der näheren Untersuchung sich auch hier wieder zeigt, daß es gar keine bestimmte, allgemein übliche und geltende Methode gebe in der Kirche, und eigentlich auch nie gegeben habe, wie schon das Vorherrschen bald der Platonischen bald der Aristotelischen Forschungsart zeigt, und selbst auch der Unterschied der eigentlich scholastischen und mystischen Erkenntnißweise kund gibt; — so kommt schließlich jene Forderung einer kirchlichen Methode der Philosophie auf nichts Anders hinaus, als auf die Ansicht, daß die bisher üblichen und geltenden Begründungen und Beweise für die höheren Wahrheiten als unantastbar und stets giltig zu betrachten seyen. Wir begegnen also hiemit wieder der schon früher erwähnten Zumuthung, die bisher üblichen Gründe und Beweise selbst als eine Art Glaubenssätze zu betrachten, die erhaben seyen über alle Kritik und alle Verbesserung, weil sie früher aufgestellt worden, und bisher als solche gegolten haben. Daß dieß unmöglich einen gesunden Sinn haben kann, da Beweise nicht für den Glauben, sondern für das Wissen bestimmt sind, und also nur dann Bedeutung haben, wenn sie wirklich als solche sich geltend machen für die Ueberzeugung, und zwar ihrer Natur nach, nicht aber weil sie als solche etwa approbirt sind, und für gültig gehalten werden müssen — ist an sich klar. Eben so einleuchtend ist, daß alle Wissenschaft gehemmt und Vervollkommnung derselben unmöglich ist, wenn es nicht mehr erlaubt ist, frühere, in der christlichen Wissenschaft übliche Begründungen und Beweise zu kritisiren, ihre Schwächen aufzudecken und zu heben, oder bessere an deren Stelle zu setzen. Nicht blos Stillstand, sondern Verfall der Wissenschaft ist die nothwendige Folge davon, wenn man sich Etwas als Beweis vorspiegeln und gelten lassen muß, was thatsächlich keine Be-

weiskraft mehr hat. Es ist nämlich, wie schon früher erwähnt wurde, sehr wohl möglich, ja in diesen menschlichen Verhältnissen kaum zu vermeiden, daß Gründe die früher beweiskräftig waren, und als Beweise geltend gemacht werden konnten, im Laufe der menschlichen Entwicklung diese Beweiskräftigkeit verlieren, wenn andere Wissenschaften in ihrem Fortschreiten Aenderungen in den Ansichten hervorbringen, die mit dem in Zusammenhang standen, was als Beweisgrund galt, so daß die frühere Grundlage erschüttert ist, und eine neue gefunden werden muß. Vollkommene Gleichheit in der Methode und Construction der Wissenschaft ist darum unmöglich; ein solches Beharren bei ganz gleichförmigem Verfahren ist nur dem dumpfen, bewußt- und willenlosen Instinctleben der Thiere z. B. der Bienen bei ihrem Zellenbau eigen, und ist überhaupt nur eine Grundeigenschaft der Natur in ihrem unorganischen Wirken und organischem Produciren; ist daher Ausdruck dessen, was man die Naturnothwendigkeit nennt; von der indeß die höheren organischen Bildungen selbst, (die höhern Thiere) schon sich mehr und mehr befreit zeigen. Für die höchste menschliche Vernunft- und Willensthätigkeit mitten in diesem wechselnden Strome historischer Entwicklung kann eine solche Gleichförmigkeit und Starrheit in der Methode der Thätigkeit unmöglich als Vollkommenheit geltend gemacht werden. Die Kirche, oder die Auctorität in ihren Trägern, hat weder die Aufgabe und Macht, noch die Fähigkeit, zu bestimmen, welches überhaupt oder in einer gegebenen Zeit die rechte wissenschaftliche Methode sey. Das kann nur die Wissenschaft selbst bestimmen; die Kirche ist keine wissenschaftliche Behörde und Auctorität; und so wenig sie bestimmen kann, welches die rechten Erfordernisse eines Kunstwerkes seyen, und die rechte Weise sey, ein solches zu entwerfen und zu vollenden, so wenig hat sie auch die Auf-

gabe und Befugniß, die Methode der Wissenschaft zu bestimmen oder zu befehlen. Und wie sie nur entscheiden kann, ob etwa ein Kunstwerk eine christliche Idee angemessen darstelle oder nicht, keineswegs aber den Kunstwerth desselben zu bestimmen vermag, ebenso kann sie nur entscheiden, ob die Resultate der wissenschaftlichen Forschung mit den positiv christlichen Lehren in Uebereinstimmung seyen oder nicht; keineswegs aber kann sie über den wissenschaftlichen Charakter, über Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Verfahrens eine Entscheidung oder eine Vorschrift geben. Wie daher die Naturwissenschaft sich nicht durch die frühere Herrschaft der Aristotelisch-scholastischen Methode abhalten lassen durfte, die inductive Methode anzunehmen und auszubilden, durch welche sie die großartigen Erfolge errang, die sie jetzt auszeichnen, so darf auch die Philosophie sich nicht durch dieselbe Aristotelisch-scholastische Verfahrensweise abhalten lassen, eine andere Art der wissenschaftlichen Untersuchung in Anwendung zu bringen, wenn sie sich als förderlich und nothwendig erweist. Oder bestimmter: die Philosophie darf sich nicht abhalten lassen, bessere, der jetzigen Anschauungsweise angemessenere Gründe und Beweise aufzusuchen und geltend zu machen, und die Mängel der früheren zu verbessern. Die Kirche selber will dieß sicher nicht hindern, da nur dadurch eine wirkliche, den Zeitumständen gewachsene Wissenschaft entstehen kann. Hindernisse suchen dem Fortschritte der Philosophie in dieser Beziehung nur zu bereiten die noch aus früherer scholastischer Zeit stammenden philosophisch-theologischen Schulen und Partheien, die ja in dem Maaße an Ansehen verlieren und der Reform bedürftig erscheinen müssen, als ihre althergekömmlichen, üblichen Beweisführungen und Gründe als unstichhaltig erscheinen. Die Kirche selbst hat auch gar keine festen Bestimmungen hierüber gegeben, und es ist ein Unrecht,

die Eigenthümlichkeiten, Beweisführungen und mitunter Marotten der Schulen ihr selbst aufzubürden und die Verantwortung und Gefahr derselben ihr zuzuschieben. Wenn man z. B. die früher üblichen Beweise für das Daseyn Gottes dadurch vor mißliebiger Kritik zu schützen sucht, daß man behauptet, die Kirche nehme ausdrücklich eine Beweisbarkeit des Daseyns Gottes an, so findet hier eine unberechtigte Verwechslung statt; denn daß das Daseyn Gottes sich beweisen lasse, ist damit allerdings bestimmt, welches aber diese Beweise sind, und daß die üblichen Beweise diesen Charakter wirklich haben, ist damit noch nicht ausgesprochen. Die Kritik der herkömmlichen Beweise ist also damit nicht verpönt, sondern nur um so mehr die Aufforderung gegeben, sie strenge zu prüfen und den Schwächen derselben abzuhelfen, oder geradezu einen gründlicheren, strengeren Beweis aufzustellen, der mehr gesichert ist gegen die Macht des Zweifels und der Einwendungen. Zudem brauchte man die Beweisbarkeit des Daseyns Gottes selbst dann noch nicht zu läugnen, wenn man gar keinem der üblichen Beweise wirkliche Beweiskraft zugestehen könnte[1]).

---

[1]) S. m. Einleitung in die Philosophie ꝛc. S. 98 ff. Man gibt in neuerer Zeit zu, daß die früher üblichen Beweise einzeln nicht recht stichhaltig seyen, dagegen in Verbindung miteinander oder in Vereinigung zu einem Beweis-Organismus werden sie als vollkommen beweisend erachtet. Abgesehen nun davon, daß die Scholastiker von einem Organismus der Beweise für das Daseyn Gottes nichts wußten, und diese Auffassung erst der neuesten Philosophie abgelernt ist, obwohl man diese sonst zu Gunsten der Scholastiker so gering schätzt; abgesehen sag' ich davon, ist dabei vor Allem genauer zu untersuchen, was denn eigentlich behauptet ist mit dieser Annahme eines Organismus dieser Beweise. Es kann naturgemäß nichts Anderes damit gesagt seyn, als daß die einzelnen, bisher üblichen Beweise zusammengreifende Glieder eines organischen d. h. durch ein besonderes (Lebens-) Princip zur Einheit gebildeten Ganzen seyen. Glieder also, die nur durch das organische Princip Daseyn, Leben und Bedeutung erhalten, ohne dieses aber todt und bedeutungslos sind. Welches ist nun aber das organische Princip in diesem Beweisorganismus? Doch wohl

Man hat neuestens das Festhalten früher üblicher Methoden auch dadurch nicht blos zu rechtfertigen, sondern als nothwendig darzustellen gesucht, daß man behauptete, die früheren Principien und Methoden seyen mit den christlichen Dogmen so enge verbunden und verflochten, daß sie wie die Glaubenssätze selbst auch als traditionelle und kirchliche angesehen werden müssen, weil durch ihre Anwendung bei den dogmatischen Erörterungen die Glaubenssätze bestimmt und formulirt worden seyen [1]). — Allein hier ist wiederum von einer allgemeinen, stets und in gleicher Weise geltenden Wissenschaftsmethode in der Kirche die Rede, während es eine solche nicht gegeben hat. Am allerwenigsten kann die Aristotelisch-scholastische Art, wie sie sich zur Zeit des Thomas von Aquin gebildet hatte, (der doch eigentlich damit das Wort geredet seyn will), als allgemeine kirchliche Methode bezeichnet werden, denn selbst den früheren Scholastikern z. B. dem Anselm von Canterbury war diese Methode keineswegs eigenthümlich; noch weniger den früheren lateinischen und griechischen Kirchenvätern. Das ganze Argument hat also schon deßwegen keine Bedeutung, weil es auf einer falschen Voraussetzung beruht und erschlichen ist. Aber selbst wenn es so wäre, wenn es wirklich eine durch alle Zeiten gleichförmig gebliebene Methode der Wissenschaft gäbe in der Kirche, so wäre auch dieß noch kein Grund, dieselbe auch fernerhin beizubehalten um jeden Preis, wenn sie auch als un-

---

nichts Anderes, als die der Menschheit immanente, den Gehalt der Vernunft bildende Gottesidee, die im allgemein-menschlichen Gottesbewußtseyn actuell und historisch thatsächlich sich zeigt! Und das ist es, was in meinem eben genannten Werke zur Geltung zu bringen der Versuch gemacht wurde.

[1]) Herr Clemens ist, wo nicht der glückliche Erfinder, doch jedenfalls der eifrige Vertreter auch dieser Ansicht. „(Die Wahrheit in dem von Hrn. Prof. Kuhn angeregten Streite über Philosophie und Theologie." Münster 1860. S. 46 ff.)

passend sich erwiese. Denn die Methode ist jedenfalls kein Dogma, keine geoffenbarte Wahrheit, oder unmittelbar aus dieser mit Evidenz und Nothwendigkeit folgend; und wenn wirklich bei dogmatischen Streitigkeiten und Erörterungen eine eigenthümliche, gleiche Methode Anwendung gefunden hätte, so wäre sie deßhalb noch nicht mit dem Dogma untrennbar verbunden und dadurch gleichsam gefeiht und unantastbar gemacht; so wenig, als Instrument und Verfahrensweise bei Vollendung eines Kunstwerkes zu diesem selber gehören, und als unveränderlich und unverbesserlich gelten können, wenn auch am Kunstwerk selbst nichts mehr geändert wird; ja so wenig, als das Gerüste und der ganze Plan der Bauthätigkeit zum Gebäude selber gehört. Man wird doch das Räsonnement fortschrittsträger Menschenclassen nicht auch in das Gebiet der Wissenschaft einführen wollen, die doch ausdrücklich den Fortschritt fördern soll? Man wird doch nicht wie diese sagen: weil diese Instrumente, diese Maschine, dieser Pflug u. s. w. bisher üblich war, und weil es ging damit, also müssen sie auch ferner üblich bleiben und dürfen nicht geändert werden! Solche Ansichten sind der Tod aller regen menschlichen Wirksamkeit, und das Grundhinderniß der Verbesserung, Vervollkommnung des menschlichen Lebens; und sind wider die Natur der Menschheit, weil diese auf Entwicklung und Vervollkommnung angelegt ist. — Wenn übrigens manche wissenschaftliche Ausdrücke in früherer Zeit eine andere Bedeutung hatten als später, und wenn die Dogmen mit Hinblick auf die in der Zeitwissenschaft gerade geltenden Bedeutungen sprachlich formulirt wurden, so haben wir dazu die Geschichte, daß wir uns hierüber orientiren; für die Wissenschaft kann daraus keine Verpflichtung folgen, denselben Sprachgebrauch stets beizubehalten und denselben Sinn mit den Worten und Begriffen zu verbinden, da

ihre Hauptaufgabe unter Andern doch gerade darin besteht, die Begriffe zu läutern, zu verbessern. Würde man der Philosophie diesen Zwang auferlegen, so müßte dasselbe auch für die übrigen Wissenschaften, insbesondere für die Naturwissenschaften zur Geltung gebracht werden, da auch durch diese manche Ausdrücke eine andere Bedeutung erhalten, als sie früher hatten. — Wenn übrigens die Kirche bei dogmatischen Bestimmungen und Formeln sich früher nach dem in der Wissenschaft gerade herrschenden Sprachgebrauch gerichtet, nicht diesen selbstmächtig bestimmt und festgesetzt hat, so ist ja damit schon anerkannt, daß es ihrem Wesen nicht widerstreite, sich dem herrschenden Sinne der Begriffe anzuschließen, und sie wird demnach auch in der späteren Zeit den Sinn ihrer Lehre in den Begriffen und Formeln zu geben geneigt seyn, der dieselbe dem Zeitbewußtseyn und dem Verständniß am leichtesten zugänglich macht. Ganz constant und gleichförmig ist in der That der Sprachgebrauch innerhalb der christlichen Kirche von Anfang an nicht geblieben, sondern hat in Folge der Untersuchungen und Erörterungen über den wahren Sinn, die richtige Auffassung des Inhalts und der Thatsachen des Christenthums, die mannichfachsten Modificationen selbst in Betreff der wichtigsten Ausdrücke erfahren, wie die Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte hinlänglich zeigt.

Mit der, wie wir sahen, unrichtigen Behauptung, daß es christliche und kirchliche Principien und eine christliche und kirchliche Methode der Philosophie gebe, steht endlich auch noch die fernere, ebenso unrichtige Behauptung in Verbindung, daß ein altherkömmliches, christliches und kirchliches System der Philosophie bestehe. Man behauptet und wiederholt es bis zum Ueberdruß, daß ein neues System der Philosophie, und eine Reform derselben nicht nöthig und nicht zuläßig sey, da das

einzig wahre, dem Christenthum angemessene System der Philosophie schon längst entdeckt und ausgebildet sey und nicht gewartet habe bis auf unsere Zeit. Und demgemäß wird dann jeder Versuch einer Reform der Philosophie auf neuer, tieferer Grundlage und nach verbesserter Methode, als unberechtigt, als anmaßend[1]), als unkirchlich mit verwerflicher Verdächtigung und Verhöhnung verfolgt. Das wahre System also behauptet man, sey „im Grund und Aufriß" schon vorhanden, man brauche kein neues Fundament, man solle nur am gegebenen, allein christlichen und kirchlichen fortbauen. Wie man sich hiebei die Sache eigentlich denkt, ist nicht ganz klar; da öfters vom Hinwegräumen von Schutt die Rede ist, so scheint es, daß man sich dieses System als Ruine denkt, aus dem Mittelalter herstammend, auf deren Fundamenten der Aufbau geschehen soll, und zwar, wie es scheint, ganz so wie früher, wenn doch der Bau (System) als einzig richtig galt. So etwa wie das ungebildete Volk es häufig liebt, verfallene oder abgebrannte Gebäude, ganz so wieder aufzubauen, wie sie früher waren und in derselben Weise, ohne Rücksicht auf den Fortschritt in der Baukunst, auf geänderte Verhältnisse u. s. w. Jedenfalls müßte aber auch

[1]) Ein sehr beliebtes Räsonnement gegen jeden Fortschritt und jede Verbesserung, und zur Ertödtung jedes selbstständigen Strebens in der Philosophie besteht darin, daß man jeden, der mit einem Versuche, der Neues verspricht und gibt, auftritt, der Anmassung, des Hochmuths beschuldigt. Was? heißt es, der will es besser wissen als die großen heiligen Kirchen-Väter und -Lehrer, besser als der hl. Thomas von Aquin? Der will erkannt haben, was diesen verborgen blieb, und will sie corrigiren? Welche Anmassung, welcher unkirchliche Hochmuth! — Nun wohl! also müssen wir denn, um uns keiner Anmassung schuldig zu machen durchaus auf jede Verbesserung, auf jeden Fortschritt verzichten und uns lediglich auf Wiederkäuerei beschränken! Uebrigens gebe ich Hrn. Clemens in Bezug auf S. 59 (Note) seiner Schrift „Die Wahrheit ꝛc." zu bedenken, daß, wenn es eine Unbescheidenheit ist, mit einem neuen Versuch in der Philosophie hervorzutreten und ihn als richtig zu bezeichnen, es wohl auch keine Bescheidenheit seyn kann von seiner Seite, sein eignes abweichendes Urtheil, und seine Ansicht über Thomas von Aquin und die Scholastik für einzig richtig, und jede abweichende Ansicht für falsch und unkirchlich zu erklären.

dabei wenigstens das Fundament selbst erst untersucht werden, ob es denn auch im Stande sey, den Aufbau zu tragen, damit man nicht thörichter Weise eine vergebliche Arbeit beginne. Indeß ist dieß Bild wohl nicht so ernst genommen, denn es paßt ja nicht, da die scholastischen Werke und Systeme nicht als Ruinen vor uns sind, sondern so wie sie entstunden und ausgebildet wurden. Wenn daher von Schutt und dergleichen die Rede ist bei den modernen Scholastikern, so geschieht das wohl nur um der lieben Romantik willen, auf daß die Gemüther um so mehr weich und günstig gestimmt und gewonnen werden. Im Grunde denkt man sich wohl die Sache doch etwas anders; man hat bei diesem Bilde wahrscheinlich die mittelalterlichen Dome im Auge, die unausgebaut, unvollendet auf uns gekommen sind, und die nun durch uns vollendet werden sollen; und zwar nicht in moderner Weise, sondern nach ihrem ursprünglichen Plane. Dieses architektonische Bild erscheint sehr anziehend und bestechend in dieser Sache; aber leider ist es bei näherer Betrachtung ebenfalls gänzlich unbrauchbar in Betreff der Wissenschaft. Die wissenschaftlichen (philosophisch-theologischen) Systeme sollen ausgebaut werden, fordert man, nach dem ursprünglichen Plane, auf gegebener Grundlage. Gut! Wozu sollen sie denn aber eigentlich ausgebaut werden? Zu einem abgeschlossenen Ganzen, wie die Dome? Aber die Wissenschaft ist ja nicht ein solches Gebäude, das ein für allemal abgeschlossen und dem Gebrauche übergeben werden kann! Die Wissenschaft kann von uns so wenig für und fertig gemacht werden, als in früherer Zeit dieß möglich war, um etwa dann bloß noch überliefert und hie und da, wie ein Gebäude, wo es durch Witterung schadhaft wird, ausgebessert zu werden! Oder ist die Wissenschaft dazu angethan beständig fortgebildet, weitergebaut zu werden auf der gegebenen Grundlage? Aber wo

bauen denn wir und die kommenden Zeiten dann endlich hin an diesem Gebäude? Immer weiter und weiter empor zum Himmel wie bei dem babylonischen Thurm? Aber wo bleibt dann der ursprüngliche Plan, und welch' ein Ganzes wird das endlich, wo immer oben fortgebaut und unten nichts geändert und gebessert werden darf? Man sieht, das Bild führt in's Absurde, es paßt nicht, weil die Wissenschaft, die Philosophie sich nicht mit einem Gebäude vergleichen läßt. Sollen wir ein Bild aus der Natur für die Philosophie und ihr System gebrauchen, so ist dieß der Organismus; die organische Bildung, die unvollkommen beginnt, des Wachsthums, der Vervollkommnung und des Verfalles fähig ist. Der Organismus, der verschieden geartet seyn kann, und selbst der Neugestaltung, Neuerzeugung bedarf, um sich fortzuerhalten und stets frisches Leben und Gedeihen zu haben; so daß eine längere Fortbildung der Philosophie in Einer Richtung möglich ist, aber auch von Zeit zu Zeit eine fundamentale Neugestaltung oder Regeneration stattfinden kann. Diese Umgestaltung oder Regeneration auf Grundlage eines neuen, tieferen (organischen) Principes kann dann mit Recht als Reform bezeichnet werden, während freilich bei jenem Weiterbauen eines angefangenen, im Grund- und Aufriß gegebenen Gebäudes von einer solchen nicht die Rede seyn kann. Man möchte vielleicht sagen, es sey ja nicht von einem extensiven Weiterbauen die Rede, sondern von einem intensiven Fortbilden; also seyen jene Consequenzen in's Absurde nicht zutreffend. Allein was versteht man unter intensivem Weiterbau? Anstreben und Erringen größerer Gewißheit und Sicherheit? Aber das ist ja unzulässig und überflüssig! Denn am Fundament darf ja nichts geändert werden, es wäre ja eine Anmassung den kirchlichen Lehrern, insbesondere den Scholastikern gegenüber, wenn man da noch etwas verbessern wollte!

Und zudem bedarf es da gar keiner Bemühung um größere Gewißheit, da sie gar nicht mehr größer werden kann als sie schon ist; denn das Fundamentprincip ist ja, wird versichert, die Unterwerfung der Philosophie unter die Theologie und den Glauben, und die Gewißheit ist mittelst dieses Glaubens von der göttlichen Vernunft und Auctorität selbst verbürgt, kann also gar keine größere Bürgschaft mehr erlangen und nicht mehr gewisser werden. Auf Erhöhung der Gewißheit und Festigkeit des Fundamentes der philosophischen Lehren kann also, bei den erwähnten Ansichten, nicht ausgegangen werden, und diesen Sinn könnte demnach die Behauptung eines intensiven Weiterbaues nicht haben. Aber größere Klarheit wird man wohl bei diesem Weiterbau der Philosophie auf altem Fundament anstreben und erreichen! Auch dieß kaum, da die Principien, die Methode, die Beweise gelten müssen, wie sie altherkömmlich üblich, und von den Kirchenvätern und Scholastikern bei ihren wissenschaftlichen Bestrebungen gebraucht und ausgebildet sind. Da man von diesem, wie man meint, kirchlichen Verfahren in der Wissenschaft nicht abweichen darf, so ist nicht einzusehen, wie eine größere Klarheit erzielt werden soll durch diesen vermeintlichen Weiterbau; es kann sich nur mehr darum handeln, die früheren Erörterungen und Beweise zu lernen, zum Verständniß zu bringen und dem Gedächtniß einzuprägen. Es kann fortan nur mehr Schüler, nie wieder Meister der Wissenschaft geben, den in Frage stehenden Grundsätzen gemäß. Da zudem alle Begründungen und Erklärungen der Philosophie erst die Sanction oder Approbation der Theologie haben müßten, dem Verhältniß der Unterordnung und Dienstbarkeit jener gemäß, so könnten sie doch nicht an sich, sondern nur durch diese Approbation Bedeutung erlangen, und also wieder nur durch den Glauben wirksam seyn. Eigentlich

Neues könnte hier auch schon deßwegen nicht mehr erreicht, oder dürfte vielmehr nicht angestrebt werden, weil es gegen den Respekt — diesen Grundsätzen zufolge — gegen die großen Kirchenlehrer wäre, und damit gegen die Kirche selbst, wenn man sich nicht mehr mit den üblichen Erklärungen und Beweisen begnügen, und nach anderen, besseren suchen wollte. Jeder Wunsch und jedes Streben nach Fortschritt wäre ja, wie man uns deutlich zu verstehen gibt, nur Impietät gegen die früheren Lehrer in der Kirche, besonders gegen Thomas von Aquin, den man doch nicht wird übertreffen wollen, und dem man doch wohl Beistimmung zollen wird, da die Kirche so sehr ihn stets geehrt hat! Und es wäre, wie man eben so deutlich kundgibt, eine Arroganz, wenn man irgend meinte und aussprächе, daß man in dieser oder jener Beziehung Besseres geleistet habe als jene. Wie soll also da noch ein intensives Weiterbauen auch in Beziehung auf Klarheit und Gründlichkeit nothwendig oder zulässig erscheinen? Dürfen einmal geltende Principien nicht gründlicher gefaßt, darf die Methode nicht eine Aenderung erfahren, dann ist weder größere wissenschaftliche Sicherheit und Gründlichkeit, noch auch größere Klarheit zu erstreben möglich; und Alles, was vom Weiterbau gesagt wird, sind leere Worte. Es sind da in der Philosophie nur mehr Commentare über die Bücher der früheren Autoren möglich, Erklärungen über die Erklärungen, Ansichten über die Ansichten, die Sache selbst verschwindet dem Blick, und nutzlose Streitigkeiten über das richtige Verständniß wissenschaftlicher Werke treten an die Stelle der wirklichen Forschung nach Wahrheit! Nein, entweder wage man es bestimmt und deutlich auszusprechen, daß die Wissenschaft, insbesondere auch die Philosophie, innerhalb des Christenthums gar keine Berechtigung habe, oder man gestatte auch die nothwendige Bedingung ihrer Existenz zu erfüllen, die Freiheit,

das Vollziehen der ihr eigenen Gesetze, damit nicht eine in sich unwahre, bedeutungslose Scheinwissenschaft entstehe, und die Sache der Wahrheit und des Christenthums selbst compromittire. Die wahre Philosophie ist selbstständig in Bezug auf Gegenstand, wie in Bezug auf Princip und Methode. Ueber all das steht nur ihr selbst die Entscheidung zu; und es kann von einem bloßen Weiterbau eines angefangenen wissenschaftlichen Systemes nicht die Rede seyn, und ist in Zeiten gesunden wissenschaftlichen Strebens nie die Rede gewesen, weder im Alterthum, im heidnischen und christlichen, noch im Mittelalter, (sonst wäre die Scholastik selbst nicht entstanden); und kann auch in neuerer Zeit berechtigter Weise nicht gefordert werden. Die selbstständige Philosophie strebt nicht blos nach mechanischem Weiterbau, sondern in diesen unseren Tagen so großer Veränderungen und Fortschritte im geistigen Leben muß sie nach organischer Regeneration in Princip und Gliederung trachten. Sie will jetzt nicht mehr blos auf dürftige Kategorien oder gewöhnliche Axiome sich aufbauen, sondern auf die tiefste Natur des Menschen und der Menschheit, die subjective und objective Vernunft mit ihrem idealen Gehalte, als ihrem Grundprincip sich gründen und daraus sich organisch entwickeln; wodurch die Nothwendigkeit entsteht, daß alle einzelnen Theile früherer Systeme aus diesem zur Geltung gebrachten Principe wiedergeboren werden bei ihrer Aufnahme in dasselbe.[1]) Einen Beleg dazu geben die nunmehr zu einem Organismus mit einem bestimmten Grundprincip vereinigten Beweise für das Daseyn Gottes, die, wie schon früher erwähnt, losgetrennt von diesem Grundprincip, der immanenten Gottesidee und ihrer actuellen Erscheinung im allgemeinen Gottesbewußtseyn der Menschheit, nach den Erfolgen der neueren Kritik nur noch als todte Glieder erscheinen könnten.

[1]) S. m. Einleitung in die Philosophie ꝛc. S. 146 ff.

5. Bei all' dem stellen wir indeß weder die Berechtigung noch die Thatsächlichkeit manichfachen Einflusses, und auch nicht vielfache Förderung in Abrede, welche die Philosophie, deren eigentliches Princip die Vernunft ist, vom Christenthum erfahren hat und noch erfährt. Die menschliche Vernunft ist ja, wie der menschliche Geist überhaupt, der Einwirkung und Förderung von Außen, durch Natur und Geschichte nicht blos fähig, sondern sogar bedürftig; und darum wird durch mannichfache Beeinflussung die Selbstständigkeit des Geistes und seiner Thätigkeit nicht nothwendig aufgehoben, sondern vielmehr gefördert; obwohl freilich auch das Gegentheil möglich ist. Beruht ja auf dieser Nothwendigkeit des Einwirkens von Außen alle pädagogische Thätigkeit; die aber natürlicher Weise nicht darauf ausgeht, Unmündigkeit und Unselbstständigkeit zu fördern, sondern vielmehr Entwicklung zur Mündigkeit und Selbstständigkeit sich als Ziel setzen muß. Je besser, angemessener diese historische, pädagogische Einwirkung ist, desto naturgemäßer, vollkommener wird der Geist, wird die Vernunft des Menschen sich entwickeln, desto selbstständiger wird diese dann in ihrer Thätigkeit werden, desto mehr auch leisten können. Daraus geht nun die Möglichkeit und Bedeutung des Einflusses des Christenthums auf die Vernunft (und durch diese auf die Philosophie) von selbst hervor. Wenn Natur und Geschichte überhaupt in vielfacher Weise einwirken auf die Vernunft in ihrer Entwicklung und Thätigkeit, dann sicher auch die historische Thatsache und der Inhalt des Christenthumes; und um so förderlicher, besser, je vollkommener, besser das Christenthum ist, das Einfluß ausübt! Ist das Christenthum die vollkommenste Religion, dann wird es auch den besten Einfluß auf die Vernunft ausüben, dieselbe am besten entwickeln und zum Gebrauch der Selbstkraft, zur Selbstständigkeit führen. Denn es gilt nicht der Grundsatz: je besser, ener-

gischer, vollkommener die Einwirkung und Anregung für die Vernunft, desto unselbstständiger diese, sondern umgekehrt, die beste, vollkommenste Einwirkung wird ihre natürliche Kraft und Selbstthätigkeit am meisten zu fördern geeignet seyn. Demnach wird die christlich gebildete und christlich angeregte Vernunft auch in der Philosophie mehr zu leisten vermögen, als die nicht christlich gebildete. Aber sie vermag dieß in der Philosophie nicht, in wie fern sie gläubig ist, oder durch den Glauben als Erkenntnißprincip, sondern in wie fern sie in ihrer Selbstkraft gefördert, und dadurch erhöhter Thätigkeit und Leistung fähig ist. Mag immerhin die Einwirkung des Christenthums auf die Vernunft auch eine übernatürliche seyn, insofern dieselbe nach Wissen und Wissenschaft strebt, ist ihre Thätigkeit keine übernatürliche, sondern nur eine natürliche und durch das Christenthum natürlich geförderte, da es sich hiebei nicht um den christlichen Glauben, sondern um das Wissen handelt. Die Vernunft als forschende, wissenschaftlich thätige, wird durch diesen Einfluß nicht selbst übernatürlich, sondern wird nur natürlich gefördert, gestärkt, erhöht, wird zu ihrer reinen, vollen Naturthätigkeit entwickelt durch diese historische Wirkung des Christenthums, da ohne angemessene historische Bildung dieselbe vielmehr in einem unnatürlichen Zustand verharrt, und durch diese erst zum wahrhaft natürlichen erhoben wird. Denn der Mensch ist eben kein bloßes Naturwesen, sondern ein historisches, und dadurch kommt seine volle Natur erst zur Geltung, daß er in das geistige Reich des menschlichen historischen Gesammtbewußtseyns eingepflanzt wird und da Nahrung und Entwicklung empfängt. Und in diesem Sinne gilt Fenelon's Wort, daß die Philosophie ohne die Glaubensbildung nicht bis an's Ende der menschlichen Vernunft zu gehen vermöge.

Es liegt in der Natur des Wissens, Erkennens, daß es

nicht geschenkt, nicht angethan, sondern nur durch Selbstthätigkeit errungen werden kann. Der Glaube und die Glaubenserleuchtung ist nicht selbst ein wissenschaftlicher Grund, und hilft daher unmittelbar für die Wissenschaft nichts, wenn er auch allerdings Erkenntnißstoff und Gehalt bietet, und wohl auch Veranlassung werden kann zur Erkenntniß wissenschaftlicher Gründe, und zu Erreichung von Einsichten, die ohne ihn nicht, oder noch nicht gelungen wären. Und in dieser Weise kann der Glaube beitragen zur Vervollkommnung der Philosophie. Aber die Selbstständigkeit der Forschung verliert darum diese nicht, und die objectiven Gesetze der Wissenschaft müssen nach wie vor befolgt werden; wie ja auch subjectives Talent oder Genie zur Erreichung der Vervollkommnung der Wissenschaft beiträgt, ohne daß diese ihre Selbstständigkeit und Gesetzmäßigkeit aufzugeben braucht. Daher geben selbst die Theologen zu, daß durch den Glauben und die Gnade (infusio und Inspiration) nur Gewißheit der (subjectiven) Ueberzeugung, nicht eigentlich Klarheit und Einsicht erlangt werde, d. h. nicht Begründung und Erklärung, wie die Wissenschaft sie erstrebt und gewährt dadurch daß sie den Inhalt in jene Formen bringt und auf jene natürlichen Grundlagen der Einsicht stellt, welche an sich und für das Zeitbewußtseyn und nach dem Stande der übrigen Wissenschaften am besten geeignet sind, Klarheit und Ueberzeugung zu gewähren. Der Glaube kann daher nie unmittelbar für die Philosophie verwerthet werden, und auf ihn kann sich diese nie gründen; demnach kann es auch nie eine gläubige Philosophie geben (sondern nur allenfalls gläubige Philosophen); denn die Philosophie ist eben ihrer Natur nach Wissen, nicht Glauben, und ist wissend, — nicht glaubend, wofern sie nicht in Widerspruch mit sich selbst kommen will. Glaube (und Glaubensgnade) macht auch nicht unmittelbar wissenschaftlich befähigter, nicht scharfsinniger, logi-

scher, genialer, sondern die Unterschiede wissenschaftlicher Befähigung von Talent und Genie in verschiedenen Graden bestehen fort auch bei gläubigen Menschen. Auch wird die wissenschaftliche Methode und Consequenz nicht unmittelbar gebessert oder gar unfehlbar gemacht; denn auch die Gläubigsten und christlich Gebildeten können bei ihrer Forschung (wissenschaftlich) irre gehen und in Folge davon sogar ihre Ueberzeugung, die vielleicht die richtige war, verlieren oder ändern. Man sieht also allenthalben, daß die Philosophie auch unter dem Einfluß des Glaubens nicht aufhört und nicht aufhören kann, natürliches Werk des Menschengeistes zu seyn und durch natürliche Mittel und Gesetze zu Stande gebracht zu werden. Wie fest also auch der Glaube seyn mag, wie stark und unerschütterlich die gläubige Ueberzeugung und Gewißheit, sie bleibt im Glauben doch nur subjectiv, und kann nicht objective wissenschaftliche Gestalt gewinnen. Diese ist nie möglich durch den (eingegossenen) Glauben selbst, sondern nur durch wissenschaftliche Mittel, nach Grundlagen und Gesetzen der Wissenschaft. Die unmittelbare Einwirkung der Gnade und die Erleuchtung, die nach christlicher Lehre zum Glauben nothwendig ist und mitwirkt, bleibt also subjectiv, kommt nur dem Philosophen selbst zu Gute, nicht unmittelbar der Philosophie. In der Wissenschaft kann sich nämlich Niemand auf seine subjective Ueberzeugung berufen, und sie als objectiven Grund geltend machen. Und wie wir früher sahen, daß göttliche Auctorität der Offenbarung der Wissenschaft weder zu Gute kommen kann, noch auch ihre Freiheit aufheben darf, weil sie selbst erst zu prüfen ist in Bezug auf ihren Offenbarungscharakter, so kann auch göttliche Gewißheit des Glaubens der Wissenschaft nicht zu Gute kommen. Die Wissenschaft, die Philosophie insbesondere, verzichtet aber auch auf göttliche, absolute Gewißheit und

Wahrheit; als menschliches Werk begnügt sie sich auch mit menschlicher Vollkommenheit, die sich gründet auf die menschlichen Erkenntnißorgane und auf das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit der eignen Natur und Vernunft; daher aber auch die Berechtigung stets neuer Untersuchung, und die Forderung steten Fortschrittes für die Wissenschaft nothwendig erscheint.

Es dürfte sich nun aber das Bedenken erheben, ob denn nicht doch die Vernunft, und zwar gerade in der Auffassung, in der wir sie geltend machen, als Vermögen, Organ des Vernehmens und Verstehens des Göttlichen[1]), und demnach in gewissem Sinn der unmittelbaren Erkenntniß und Schauung desselben — durch den Glauben und die Gnadeneinwirkung eine solche Bildung und Modifikation erhalte, daß diese Einwirkung sich auch geltend machen müsse in ihr, in wiefern sie als Princip der Philosophie als Quelle und Kriterium von Vernunft-Urtheilen sich bethätige. Ist die Vernunft durch den Glauben erleuchtet, so müssen ja, scheint es, nothwendig auch die Urtheile in diesem Lichte des Glaubens gefällt werden und also eine theologische (christliche) oder Glaubens-Philosophie auf diese Weise zu Stande kommen; und so die Philosophie auf den Glauben (gläubige Vernunft) sich gründen und von ihm abhängig seyn. Indeß auch so verhält es sich in Wirklichkeit nicht. Durch den Glauben, als psychischen Act, durch Beistimmung und Gewißheit allein ist noch kein Licht gegeben für die Vernunft, sondern erst durch den Inhalt des Glaubens, die Glaubenswahrheit; diese Glaubenswahrheit selbst aber ist nicht durch unmittelbare Vernunftschauung erkannt, sondern ist nur aufgenommen und als gewiß festgehalten durch den Glaubens-Act, durch die Glaubensthätigkeit, welche Hingabe und Bei-

[1]) S. m. Einleitung in die Philosophie ꝛc. S. 219. ff.

stimmung an die offenbarende Auctorität ist. Glaube und unmittelbare Vernunftthätigkeit und -Urtheil sind daher hiebei verschieden; und Princip der Philosophie ist die Vernunft nicht in wie fern sie von einer andern Auctorität annimmt und glaubt, sondern in wiefern sie selbst thätig ist, schaut und urtheilt. Sie kann also zwar vom Glauben angeregt, gefördert werden, aber dennoch in ihrer erkennenden Thätigkeit selbstständig seyn. Und darum sind nicht blos die sogenannten Verstandes-Urtheile, d. h. die nach allgemeinen Grundsätzen (die wir für die Philosophie als secundäre Principien der Erkenntniß bezeichnet haben) erfolgen, selbstständig neben dem Glauben, sondern auch die Vernunft-Urtheile (bei denen die Ideen als Kriterien gelten) sind unabhängig vom Glauben, durch eigene Thätigkeit und Einsicht (Schauung) der Vernunft gewonnen. Ohne dieß wäre ohnehin wiederum eine Prüfung des Glaubens und der Glaubens-Auctorität gar nicht möglich, da kein selbstständiger, unbefangener Standpunkt neben dem Glauben zu gewinnen wäre. Auch sind ja die Vernunft-Urtheile in der Wissenschaft stets mit den Verstandes-Urtheilen verbunden, und erlangen durch letztere den wissenschaftlichen Charakter, während sie diesen (Verstandesurtheilen) wiederum die philosophische Bedeutung gewähren. Vernunft und Verstand sind im Gebiete der höheren Wahrheiten nie zu trennen, sollen wenigstens nicht getrennt werden [1]). —

---

[1]) Bei der schon oben erwähnten Annahme einer durch die Offenbarung mitgetheilten „übernatürlichen Logik, Erkenntnißlehre und Ontologie" kann freilich dieß keine Geltung haben, denn hienach hat die natürliche Vernunft und Thätigkeit nichts mehr zu schaffen im Gebiete des Christenthums. Es fehlt da jeder natürliche Anknüpfungspunkt für das wissenschaftliche Verständniß des Christenthums, und eine christliche Philosophie und Apologetik ist Sache der Prädestination oder des Fatalismus. Diese „übernatürliche Logik" kann daher nicht allgemein geltende und anerkannte seyn, sondern nur als subjectives Privilegium gelten und geltend gemacht werden. Uns scheint diese ganze Annahme ohne Sinn und Bedeutung zu

Die Bildung also und Entwicklung, die der Glaube veranlaßt und durch welche die Vernunft in ihrer natürlichen Kraft erhöht und zur Erkenntniß fähiger gemacht wird, kann doch sicherlich nicht zur Unterjochung und Knechtschaft derselben gegründeten Anlaß geben, sondern es ist, — da die Selbstkraft und Thätigkeit erhöht wird, — dadurch vielmehr Berechtigung zu um so entschiedenerer Selbstständigkeit, Unabhängigkeit von jeder fremden Macht, und zum Geltendmachen der eignen gesetzmäßigen Thätigkeit gegeben. Es wäre in der That eine sonderbare Vervollkommnung der Vernunft durch das Christenthum, wenn sie dadurch um so unmündiger erscheinen müßte, je vollkommener die pädagogische Einwirkung wäre, und wenn der Menschengeist überhaupt durch die christliche Offenbarung um das höchste Gut, das seine Ehre, Würde und Bedeutung begründet, die Freiheit nämlich, und zwar gerade um die Freiheit in der höchsten Thätigkeit gebracht werden sollte!

Ohne Freiheit, d. h. ohne Recht den eigenen Gesetzen in der Begründung zu folgen, ist also wahre Wissenschaft nicht möglich, sondern nur eine Scheinwissenschaft, die nach Befehl, Zwang und Willkür verfährt, und darum ohne Ernst und Bedeutung ist. Auctorität und Unterwerfung kann für die Wissenschaft als Princip und Mittel der Erkenntniß nie etwas leisten, denn so weit wirklich wissenschaftliche Begründung stattfindet, wird die Erkenntniß nicht durch Auctorität und Gehor-

---

seyn, aber wahrscheinlich ist sie selbst nur durch das Privilegium der „übernatürlichen Logik, Erkenntnißlehre und Ontologie" erkennbar, und also nur jenen Auserwählten verständlich, denen Gott die Offenbarung mittheilt und dann in ihnen selbst auch dieselbe erkennt und nach übernatürlicher Logik sie zur Wissenschaft gestaltet; so daß etwa die Offenbarung in einem ähnlichen dialektischen Proceß sich selbst entwickelt im Geiste, wie nach Hegel die Dialektik des ganzen Daseyns. Wobei der Geist selbst dieser logischen Entwicklung gegenüber, auch nur, wie bei Hegel, das Zusehen hätte, und zudem davon gar nichts verstünde!

sam gewonnen und braucht diese nicht, um zu den entsprechenden Einsichten zu kommen; so weit aber etwas auf Befehl hin und aus Gehorsam angenommen und behauptet wird, ist es kein wissenschaftliches Ergebniß, keine Erkenntniß. Weder außer noch in dem Christenthume kann daher die Wissenschaft und insbesondere die Philosophie als ergebene, unterworfene Dienerin betrachtet und behandelt werden, kann nicht als ancilla gelten, weder der Theologie noch irgend jemand Anderm dienstbar seyn. Man will uns zwar einreden, die Philosophie sey selbstständig, sey als Wissenschaft frei auch in diesem Dienstverhältniß als ancilla der Theologie, denn sie habe ja ihre eignen Principien, ihr besonderes Erkenntnißobject und ihr besonderes Ziel. Allein das ist eine Freiheit, wie etwa die der Heerde innerhalb der Umzäunung, oder der Gefangenen innerhalb der umschließenden Mauern. So wenig diese frei sind, weil sie die eigenen Füße zur Bewegung, und ihre eigenen Hände zur Thätigkeit gebrauchen dürfen und sich auf den umschlossenen Gebiet beliebig bewegen können, so wenig ist die Philosophie mit ihren eignen Principien frei unter der bestimmenden, begränzenden Herrschaft der Theologie. — Aber wahre Philosophie und wahre Theologie (mit Auctorität und Glauben) können ja sich nicht entgegenstehen oder widersprechen, also kann auch die Philosophie, da die christliche Offenbarung und Theologie die wahre ist, keine wirklich wesentliche Hemmung in ihrer wahren Entwicklung erfahren, sondern diese ist nur um so mehr gesichert! Das wäre ganz gut, wenn es so einfach sich entscheiden ließe. Allein für die Philosophie als solche existirt die christliche Offenbarung noch nicht als wahre vor der Prüfung, sondern nur als Problem, das selbst erst durch die Philosophie eine unbefangene Untersuchung und Lösung finden soll. Und wenn es allerdings richtig ist, daß wahre Philoso-

phie und wahre Theologie sich nicht widersprechen können, so kann ja dieser Umstand auch zu Gunsten der Freiheit der Philosophie gewendet werden. Man hat Ursache vor freier Forschung keine Besorgniß und Furcht zu hegen, sondern das Vertrauen in die gute Sache gerade darin zu zeigen, daß man die eingehendste, unabhängigste Prüfung gestattet, damit jeder Schein und Verdacht verschwinde, als sey die Auctorität und Offenbarung von der Philosophie nur deßhalb anerkannt, weil diese dazu gezwungen sey. Die Anerkennung durch freie Wissenschaft hat auch allein einen Werth für die Auctorität, nicht aber die durch eine bloße Scheinwissenschaft. Demnach ist Grund vorhanden, auch die Erfüllung jener Bedingungen zu gestatten, ohne welche wahre Wissenschaft nicht entstehen kann; zu ihnen gehört vor Allem die Freiheit. — Man hegt wohl auch die Ansicht, die Unterwerfung der Philosophie unter die Theologie könne jener nicht schaden, weil sie ja nur dazu diene, dieselbe vor Irrthum zu bewahren und stets mitten in den Gefahren des Forschens bei der Wahrheit zu erhalten. Die Unterwerfung könne also der Philosophie nur heilsam seyn, da die Theologie sie auf ihrem Wege beschütze und bewahre. Gewiß ein Argument, das Naivität und Weisheit mit einander verbindet! Daß hiebei das vorausgesetzt wird als gewiß, was erst bewiesen werden soll, braucht kaum erwähnt zu werden. Allein man könnte zudem auf dieselbe Art auch beweisen, daß es heilsam und daher berechtigt sey, die Menschen zu fesseln, in der löblichen Absicht, dieselben vor Fehltritten und Verbrechen zu behüten, also daß sie nicht ihre Freiheit mißbrauchend, sich in's Unglück stürzen. Der Schöpfer der Menschen hat wohl anders gedacht, denn er gewährte ihm das Vermögen freien Wollens und Handelns, also selbstständiger Thätigkeit mit der (nothwendigen) Möglichkeit des Mißbrauches und daran sich knüpfen-

den Mißgeschickes. So ist dem Menschen also die Fähigkeit und Aufgabe geworden, die höchsten Güter des Daseyns, wozu auch das der Wahrheit gehört, selbstthätig zu erstreben und sich anzueignen, — auf die Gefahr hin, dieses Ziel möglicherweise zu verfehlen und dieses Gutes nicht theilhaftig oder verlustig zu werden.

Wenn übrigens der Wissenschaft Freiheit und Selbstständigkeit vindicirt wird, so wird damit nicht Berechtigung und Geltung der Auctorität (und des Glaubens) bestritten oder in Abrede gestellt, sondern zugleich anerkannt. Die Wissenschaft kann und will nicht allein gelten in der Menschheit, sondern sie will nur auch Geltung haben und die Möglichkeit ihrer Existenz und Bedeutsamkeit sich wahren. Principiell kann die Wissenschaft (Philosophie) schon deßwegen nicht gegen die Auctorität seyn, weil ihre Freiheit gerade darin besteht, die Wahrheit ungehemmt zu erforschen und anzuerkennen. Bewährt sich also eine Auctorität als wahre, berechtigte, dann muß die Wissenschaft sie auch als solche anerkennen. Beide sind für die Menschheit, ihr Gedeihen und ihre Entwicklung nothwendige historische Mächte, die sich gegenseitig ergänzen zur Erhaltung des Errungenen und zum Verbessern desselben und Streben nach Neuem. Der Auctorität selbst, resp. den Trägern derselben kann es nur förderlich seyn, wenn sie der beständigen Prüfung von Seite der wissenschaftlichen Forschung ausgesetzt sind, und vor Willkür, wie vor Stillstand und Erschlaffung bewahrt werden durch die Nothwendigkeit beständigen Ringens mit der Macht der Wissenschaft. Die Befugnisse und Gränzen beider können aber, wie die menschlichen Verhältnisse mit ihrem Wechsel einmal sind, nicht genau bestimmt und ein für allemal festgestellt werden. Genug, daß beide in der Tiefe der menschlichen Natur und durch deren Bedürfniß ihre Begründung ha-

ben und durch das anzustrebende Ziel der Menschheit ihre Aufgabe erhalten. — Wenn man von der Selbstständigkeit der Wissenschaft Schlimmes befürchtet, da die Träger derselben Mißbrauch üben können und oft geübt haben, und wenn man oft ein Schreckbild entwirft von dem Zustande der geistigen Anarchie und Zerstörung in den Ueberzeugungen der Menschen, zu dem freie Forschung führen kann, so verwechselt man dabei häufig die Freiheit, Meinungen und Secten zu bilden, mit der Freiheit der Wissenschaft oder Philosophie, die nicht Secten-bildend wirkt, weil sie keinen Glauben fordert, sondern Wissen gewährt und in ihren Resultaten nur der eignen Forschung zugänglich ist und diese fordert. Dann ist aber auch nicht zu übersehen, daß auch die Auctorität, welche es auch sey, durch ihre Träger des Mißbrauches fähig ist und oft mißbraucht wurde, da ja die Träger auch noch sittlicher Verirrungen fähig sind, vorherrschenden Neigungen und Leidenschaften ergeben seyn können und die Auctorität im Dienste derselben allenfalls mehr oder weniger zur Geltung bringen. Und sicher ist durch Mißbrauch der Auctorität ebenso viel Unheil gestiftet worden in der Menschheit, wo nicht mehr, als durch Mißbrauch der Wissenschaft.

Insbesondere die Auctorität in der christlichen Kirche hat alle Ursache die Wissenschaft nicht zu beherrschen und zu hemmen, sondern vielmehr in ihrer ächten Entwicklung zu fördern und als Bundesgenossin zu betrachten. Denn es gibt keine Macht, welche die Zwecke der Kirche, die geistige Bildung und Veredlung so zu fördern im Stande ist, wie die Wissenschaft. Sie bietet also derselben die Möglichkeit, in angemessener Weise, durch geistige Mittel, ihre Zwecke anzustreben und zu erreichen, während äußere Mittel, Befehl und Zwang nie wahrhaft zum Ziele führen; denn sie können nur Unter-

werfung wirken, nicht aber zur Ueberzeugung, zum Glauben, führen. Sie wirken insofern mehr schädlich als förderlich auf die menschliche Seele, da sie dieselbe zu Heuchelei verleiten oder zu innerem Ingrimm selbst gegen die Wahrheit veranlassen; so daß sie demnach sehr leicht zur Corruption statt zur Besserung, zur Veredlung führen.

Man meint vielleicht unsere Behauptung der Freiheit der Philosophie — auch innerhalb des Christenthums und der Kirche — durch die Frage in Bedrängniß zu bringen, was denn nun die freie Philosophie beginne, wenn sie mit der religiösen Auctorität und dem Glaubensinhalte in ihren Resultaten in Widerspruch gerathen sollte; ob sie da ernstlich in Opposition trete oder sich unterwerfe? Wir erwiedern: die Philosophie wird stets ihre Rechte und ihre Selbstständigkeit wahren müssen, wie die Auctorität ihrerseits; sie wird es aber thun mit Schonung und Vorsicht, und nicht ohne gründlichste Prüfung der Sicherheit und Unerschütterlichkeit ihrer Resultate. Was der Philosoph persönlich dabei beginne, hängt nicht blos von wissenschaftlichen Gesetzen und Resultaten, sondern auch von seiner sonstigen Gesinnung und seinem Willensstreben ab; seine persönliche Unterwerfung aber kann nicht als eine Unterwerfung und Verzichtleistung auf selbstständige Forschung von Seite der Philosophie selbst gelten. Diese kann in keinem Falle das als wissenschaftliche Wahrheit bekennen und annehmen, was nicht als Resultat gewonnen ist, denn zu Heuchelei, Selbstbetrug und Abfall von sich selbst kann sie nie verbunden seyn; sie wird andrerseits aber auch kein Recht haben, das als Unwahrheit zu bezeichnen, wofür sie nur noch keine Gründe und Beweise gefunden und worüber sie keine Erkenntniß erlangt hat. In keinem Falle aber wird es gerechtfertigt seyn für die Auctorität, Gewalt und Zwang oder Verfolgung um wissenschaftlicher (wissenschaftlich gewonnener

und begründeter) Resultate willen auszuüben. Dadurch würde nicht blos das Recht der Wissenschaft gefährdet, sondern Religion und Auctorität selbst sind der höchsten Gefahr ausgesetzt, durch Eingriffe und Verfolgungen in dieser Beziehung sich zu compromittiren und ihr Ansehen zu schmälern. Pflegen doch positive Religionen hauptsächlich dadurch in Verfall zu kommen, die Hingebung der Geister zu verlieren und unterzugehen, daß sie mit den Resultaten der Wissenschaft in Conflikt kommen, sobald sie Bestimmungen über Dinge und Verhältnisse für wesentliche Glaubenslehren ausgeben, die sich als unhaltbar erweisen. Und wer möchte jetzt noch in Abrede stellen, daß selbst die katholische Kirche und ihre Auctorität kaum durch irgend etwas so große Beeinträchtigung gefunden hat und findet als z. B. durch die Behandlung Galilei's (wie es sich näher damit auch verhalten mag) und durch sein zum Sarkasmus gewordenes „e pure si muove"! Schlägt doch selbst Gewalt und Zwang den unwissenschaftlichen, religiösen Meinungen gegenüber letztlich stets zum Nachtheil der verfolgenden Auctorität um, wenn auch Anfangs das Gegentheil der Fall zu seyn scheint! Die Verfolgungen, Gewaltthätigkeiten und Gräuel, die z. B. zum Schutze der christlichen, oder insbesondere auch der katholischen Religion verübt wurden, schienen zwar zu ihrer Zeit dem Abfall Einhalt zu thun oder die Ausbreitung zu fördern, in der Folgezeit aber sind sie als argumentum ad hominem gegen die Kirche gebraucht, um sittlichen Abscheu und Vorurtheile gegen sie zu erwecken; und während sie früher vielleicht dazu dienten, Tausende zwangsweise im Glauben zu bewahren, werden sie jetzt und später Veranlassung, daß Millionen diesen Glauben nicht annehmen. In der That wäre es auch sonderbar, wenn die christliche Kirche, die sich mit Recht rühmt durch friedliche, geistige Mittel gegründet und in die

Menschheit eingeführt zu seyn, und die z. B. den Muhamedanismus um seiner gewaltthätigen, blutigen Gründung und Ausbreitung willen verdammt, — wenn, sag' ich, die christliche Kirche in Bezug auf ihre Erhaltung und Weiterverbreitung grundsätzlich und factisch anders verführe, und mit ungeistigen Mitteln, und durch Verfolgung, durch Verhängung von Lebensdrangsalen und Tod sich schützen und erhalten wollte! Mittel, die in dem Maaße als ungeeignet und unberechtigt erscheinen, als der eigentliche Geist gerade dessen, was sie schützen und verbreiten sollen, erkannt und in Gesinnung und Willen lebendig wird — der Geist nämlich des Christenthums selbst. Wenn dieß schon in Bezug auf Glaubens-Meinungen gilt, so noch weit mehr in Bezug auf Freiheit und Recht der Wissenschaft, die nicht Sache der Willkür, des Zufalls, der Schwärmerei ist, und nie selbst zu gewaltthätigen Mitteln greifen kann und darf, um sich geltend zu machen.

Was endlich Bedeutung und Wichtigkeit von Auctorität und Wissenschaft betrifft, so ist gewiß die erste für die Menschheit, wie sie ist, unermeßlich wichtig und unumgänglich nothwendig. Die Erhaltung, Bewahrung und Mittheilung der höchsten Güter der Menschheit ist durch sie bedingt; Erziehung, moralische und sociale Ordnung ist durch sie bewahrt und der gesicherte Fortschritt ermöglicht. Aber auch die Wissenschaft ist wichtig und nothwendig, nicht blos für Erringung neuer Wahrheiten, neuen geistigen Besitzes, sondern auch für Verständniß und beständige Belebung der schon vorhandenen geistigen Güter selbst, da ohne selbstthätige Betrachtung und Aneignung durch die Kraft des Erkennens dieselben nur als unverstandenes Gut überliefert werden könnten und mehr und mehr wieder verloren gehen müßten. Die Wahrheit wirkt ihrer Natur gemäß nur dann zur Veredlung und Beglückung des Menschen,

wenn sie nicht blos als objectives Gut da ist in der Menschheit, sondern wenn sie subjectiv angeeignet wird; und zwar am bildendsten und vollkommensten, wenn sie nicht blos im Glauben und vom Willen angenommen, sondern von der Kraft, für welche sie bestimmt ist ihrer Natur nach, wirklich ergriffen und durchdrungen wird, von der Erkenntnißkraft. Und in so fern kann man mit einigem Rechte sagen, daß die Wissenschaft noch höhere Bedeutung habe als die Auctorität, da diese stets nur als Vermittlungs-Organ für Sittlichkeit und intellectuelle Bildung der Menschheit wirken, nie Selbstzweck werden kann, während dagegen, wie das sittliche Wollen und Handeln, so auch die subjective Aneignung der Wahrheit in der wissenschaftlichen Erkenntniß sowohl Mittel als auch Selbstzweck seyn kann und muß, da die Thätigkeit und zugleich das Resultat derselben unmittelbar im Subjecte selber ist, und in Vollkommenheit und Beseeligung desselben übergeht. Selbstthätigkeit und Selbstveredlung des subjectiven Menschen in jeder Beziehung ist das Ziel aller andern Mächte und Mittel in der Geschichte, und alle bezwecken also gerade das, was wir als Recht des forschenden Menschengeistes anerkennen und geltend machen; daß er nämlich selbst thätig sey und wirke, sich vervollkommne, immer selbstständiger werde und immer unmittelbarer mit dem Urquell der Wahrheit und Vollkommenheit in Beziehung trete, nicht blos durch Anderes getragen und geführt werde. Wie sollte also das was als das höchste Ziel aller geschichtlichen Bildung und Entwicklung des Menschen, und als Aufgabe seiner Natur und Bedingung seiner wirklichen Beseeligung betrachtet werden muß, nicht auch schon vom Beginn der Entwicklung an Berechtigung haben und zur Anerkennung kommen dürfen!

III.

Unsere Lage.

Wenn, wie wir sahen, die Freiheit ein wesentliches Recht der Wissenschaft, und das Gedeihen dieser durchaus von derselben bedingt ist auch innerhalb des Christenthums und der Kirche, dann ist auch nicht blos die Berechtigung, sondern die Verpflichtung vorhanden, zur Hebung und Förderung der Wissenschaft davon Gebrauch zu machen, und dem Verfalle zu wehren, der aus dem Gegentheile erfolgen müßte. Die Mahnung hiezu tritt insbesondere auf das dringendste für das katholische Deutschland auf, wenn der Zustand der Literatur und Wissenschaft, wie er in der neueren Zeit sich gestaltet hat, in's Auge gefaßt wird. Denn dieser Zustand ist in der That beklagenswerth für dasselbe, und wenn wir nachforschen, was ihn denn hauptsächlich veranlaßt hat und noch veranlaßt, so zeigt sich uns, daß der Grund davon in nichts Anderm liegt, als darin, daß von der Freiheit, von dem Rechte der Wissenschaft von Seite der Katholiken Deutschlands theils kein Gebrauch gemacht wurde, theils ihnen auch die gebührende Selbstständigkeit nicht gewährt worden ist und nicht gestattet werden will.

Bekanntlich hat in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts und am Anfang der gegenwärtigen die Literatur und Wissenschaft in Deutschland einen ungewöhnlichen Aufschwung genommen in fast allen Gebieten der Forschung, so daß seit dem Höhepunkte des Mittelalters zum erstenmale wieder eine deutsche nationale Literatur sich bildete und zur Blüthe kam;

während bei den übrigen Völkern Europa's, den Italienern, Spaniern, Engländern und Franzosen die Glanzperiode nationaler Literatur, das classische Zeitalter, schon früher eintrat. Das Eigenthümliche aber hiebei ist, daß, während die Zahl der Katholiken in Deutschland derjenigen der Protestanten mindestens gleich ist, diese Wissenschaft und Literatur in Deutschland in unendlich überwiegender, ja fast ausschließlicher Weise von Protestanten ausgegangen und vom protestantischen Geiste, wenn auch in sehr verschiedenen Modifikationen durchdrungen ist; in Modifikationen freilich, die sich theilweise selbst als Gegensätze betrachten, und deren manche, wenn nicht gegen die Religion überhaupt, so doch gegen das Christenthum, auch in seiner orthodox-protestantischen Auffassung sich negativ verhalten. Und, in der That, wenn im Auslande, in England, Italien, Frankreich von deutscher (National-) Literatur und Philosophie die Rede ist, so wird diese in der Regel vollständig mit protestantischer Literatur und Philosophie identificirt. Die Millionen Katholiken Deutschlands sind in dieser Beziehung wie gar nicht vorhanden, werden mit ihren Leistungen gar nicht beachtet und gezählt. Eine deutsche Literatur und Wissenschaft, die zugleich als deutsch und zugleich als katholisch gelten könnte, wird nicht anerkannt, und gibt es in der That, als Ganzes auch gar nicht, wie das doch z. B. in Italien, in Frankreich der Fall ist. Die Katholiken Deutschlands *gelten* in dieser Beziehung, so zu sagen, als Null.

2. Ein so demüthigender, niederschlagender Zustand verdient es wohl, daß man ihm endlich Aufmerksamkeit zuwende und den Gründen nachforsche, die ihn veranlaßt haben und veranlassen, um wo möglich dieselben zu beseitigen, verlorne oder vernachläßigte Rechte wieder zur Geltung zu bringen und Versäumnisse gut zu machen.

Als ein besonderer Grund erscheint nun allerdings sogleich die unbedingte Freiheit selbst, wie sie seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts herrschend wurde, die ein üppiges Wuchern literarischer und strengwissenschaftlicher Bestrebungen auf protestantischem Gebiete ermöglichte, das zu einem Ueberwuchern der katholischen Geistesstrebungen werden und zu einer erdrückenden Herrschaft kommen mußte unter den gegebenen Verhältnissen. Alle geistigen Kräfte fanden da, wie freien Spielraum, so auch beständige Anregung in dem Widerstreite kämpfender Meinungen, und Ermuthigung in der Aussicht Beachtung zu finden und mit eignen Ansichten durchzudringen. So waren alle Talente angeregt und hervorgelockt, und wie viel Unkraut auch mitkeimen und wachsen mochte, es wurden dafür doch auch die ächten und großen Bestrebungen nicht gehemmt und unterdrückt, und es entstand allmählig in Deutschland, insbesondere auf dem Gebiete der Theologie und Philosophie, diese unermeßlich angewachsene Literatur, die, wie man auch über ihren religiösen Werth denken mag, doch jedenfalls als wissenschaftliche betrachtet eine großartige Erscheinung ist.

Ganz anders waren die Verhältnisse bei den Katholiken Deutschlands, die mitten in dieses Schauspiel reichster, ungebundenster Thätigkeit hineingestellt waren, und ihrerseits die Wissenschaft vom Standpunkt des Katholizismus aus pflegen, und ihre Leistungen zur Geltung bringen sollten. Nicht blos fanden sie von protestantischer Seite geringe oder gar keine Beachtung um der confessionellen Feindschaft und Geringschätzung willen, sondern auch schon deßwegen, weil sie sich nicht gehen lassen durften und darum für verwöhnte Geister zu wenig pikante Nahrung boten, (es sey denn bei ganz speciell confessioneller Polemik). Zudem aber wurden sie auch sonst durch eigenthümliche Verhältnisse, die sich in Bezug auf wissenschaft-

liche Strebungen innerhalb der Kirche selbst gebildet hatten, in aller Weise gehemmt. Der Hauptgrund nämlich des geringeren Gedeihens der Wissenschaft auf Seite der Katholiken Deutschlands liegt in einer Beschränkung der Rechte und der Freiheit der Wissenschaft, wie sie weder vom Geiste, noch von den Dogmen, noch selbst vom Interesse der katholischen Kirche gefordert oder auch nur als zulässig zu erachten ist.

Es ist nicht der katholische Standpunkt als solcher, und es sind nicht die eigentlichen Dogmen, die das größte Hemmniß der wissenschaftlichen Thätigkeit und Entwicklung bei den Katholiken sind, wie die Gegner gewöhnlich meinen, sondern hemmend und verderblich sind in dieser Beziehung vorzugsweise aus alter Zeit stammende, in theologischen Schulen und in Orden angenommene und festgehaltene philosophische und theologische Meinungen und Ansichten, die als Consequenzen oder Voraussetzungen der eigentlichen Glaubenssätze sich ergeben oder gelten sollen, und die mit so großer, wo nicht größerer Eifersucht und Hartnäckigkeit bewahrt und vertheidigt werden als die Dogmen selber. Jede Kritik und jeder Angriff auf derlei Sätze und Ansichten oder auch auf das, was damit in Verbindung steht, wird daher von solchen Schulen und Richtungen mit Erbitterung wahrgenommen und verfolgt. Und da es an einflußreichen Vertretern und Anhängern solcher Schulen und ihrer Schulansichten nicht fehlt, so wird auch gewöhnlich Alles aufgeboten, um die kirchliche Auctorität zum Schutze derselben irgendwie zu veranlassen, den Gegner und seine Kritik und eigne Ansicht mit dieser irgendwie in Conflikt zu bringen und als unkirchlich zu brandmarken, ihn als einen Neuerer, als Revolutionär oder verirrten Menschen erscheinen zu lassen. Oft wird die Sache anfänglich nur in der Weise eingeleitet, daß die angegriffene Schulmeinung als eine in

der Kirche geduldete, zugelassene dargestellt wird, die also auch die wissenschaftliche Kritik nicht angreifen und verwerfen dürfe, da diese doch nicht klüger und maßgebender werde seyn wollen als die Kirche selber (d. h. die jeweiligen Träger der Auctorität). Ist dieß nun einmal bewerkstelligt, dann ist schon ein fester Stand gewonnen dem mißliebigen Kritiker und Gegner gegenüber. Da er nämlich eine in der Kirche geduldete Ansicht angreift, so greift er — lautet der schon kühnere Schluß — eine kirchliche Ansicht an, und er selbst und seine Ansicht sind unkirchlich, weil diese, wenn sie eine neue seyn will, in der Kirche noch nicht vorhanden, also von ihr noch nicht geduldet war; eine (neue) Ansicht aber, die in der Kirche nicht lange Zeit schon geduldet (vorhanden) war, kann offenbar keine Gleichberechtigung beanspruchen mit einer geduldeten, und darf noch weniger diese angreifen und verdrängen wollen; sie hat also dieser gegenüber kein Recht. So nimmt also die Sache mit diesem Wechselspiel von kirchlich geduldet und kirchlich, und neu und unkirchlich den schönsten Verlauf, und die Resultate selbst der größten wissenschaftlichen Anstrengungen, wenn sie mit solchen theologischen Schulmeinungen in Conflict kommen, werden als verwerfliche Neuerungen dargestellt und oft als solche befunden, auch wenn sie mit den Dogmen selbst nicht im mindesten Widerspruch stehen. Daß bei solchen Verhältnissen von einem wissenschaftlichen Fortschritt nicht die Rede seyn könne, versteht sich von selbst; es ist ja grundsätzliche Opposition dagegen vorhanden, die Ehre der alten Schulen ist ja dabei im Spiele und die Rechthaberei kann durch einflußreiche Verbindungen sich geltend machen.

In der Regel werden dann auch für solche Schulmeinungen ganze Reihen von Auctoritäten hergezählt, die alle sie angenommen, vertheidigt und das Gegentheil verworfen haben;

theologische Auctoritäten, die häufig derselben Schule angehören, von denen Eine der andern nachgesprochen hat, und der der Schule gemäß nicht anders sprechen durfte. Nun bilden sie eine geschlossene Masse und sollen durch ihr Ansehen die Gründe ersetzen und die Gegengründe niederschlagen. Man entscheidet durch Auctoritäten und zwar oft durch so schulmäßig zusammenhängende Auctoritäten, nicht mehr durch wissenschaftliche Gründe[1]). Wer nun nicht in dieser Weise zu verfahren sich entschließen mag, sondern nach Gründen entscheiden und selbst neue Ansichten nicht scheuen will, wenn sie als Resultate sich ergeben, der wird wiederum folgegemäß als unkirchlich verschrieen und verdäch-

---

[1]) Ein eclatantes Beispiel dieser Art und überhaupt ein Beispiel von Verketzerungssucht gibt Jos. Kleutgen (S. J.) in seinem Werke: „Die Philosophie der Vorzeit" (Münster 1860) S. 353. Nachdem meine Generationstheorie, die in dem Werke „Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen" dargestellt ist, lange genug hin und her gezogen worden und die Verketzerung nicht recht gelingen will, heißt es endlich: „Indem man ferner jenes Hervorbringen der im Saamen verborgenen Lebenskraft, welches in der Zeugung die Hauptsache ist, für eine Schöpfung aus nichts gehalten wissen will, geräth man bei Vermeidung der Häresie Plato's von den ewigen Ideen in den Irrthum der Gnostiker, der den Geschöpfen die Macht zu erschaffen beilegt. Und man entgeht dem Urtheil, das über diesen die Kirche längst gesprochen, dadurch nicht, daß man jene Schöpfungsmacht eine secundäre nennt, weil sie von Gott verliehen, an gewisse Gesetze gebunden und von der Mitwirkung Gottes abhängig sey. Denn es gibt durchaus keine Kraft der Geschöpfe, die nicht in diesem Sinne secundär wäre. Daß also Gott den Geschöpfen eine solche secundäre Macht zu schaffen verleihen könne, haben wenigstens Durand und Biel behauptet, während alle andern Theologen auch dieß als irrthümlich verwerfen. Daß aber Gott diese Macht verliehen habe, daß in dieser bestehenden Welt irgend ein Geschöpf irgend etwas aus nichts erschaffe oder erschaffen könne, erklären alle Theologen ohne Ausnahme für eine offenbare Häresie." — Gott sey Dank, daß wir es endlich wissen, daß nicht blos die höchste kirchliche Lehr-Auctorität, der Papst in Uebereinstimmung mit der gesammten lehrenden Kirche, Dogmen erklären und Häresien bestimmen kann, sondern daß dieß auch die Theologen zu thun vermögen, so daß wir uns in der Philosophie vor Allen wohl bei diesen, insbesondere bei den citirten Größen aus dem Jesuiten-Orden

tigt, da er nicht blos so lange in der Kirche geduldete, sondern auch von den angesehendsten Lehrern in derselben vertheidigte Ansichten angreife. Als Zugabe wird ihm noch Unbescheidenheit und Arroganz zum Vorwurf gemacht, da er es wage, klüger seyn zu wollen, als so große Lehrer in der Kirche der Vorzeit, und sich anmasse sie zu kritisiren und zu verbessern. Darum soll nun nicht bloß die Wahrheit, sondern auch die rechte Auffassung und Erkenntniß derselben einzig aus der Vorzeit gewonnen, als Traditionsgut übernommen werden. Die Wissenschaft der höheren Wahrheiten ist nur mehr Gelehrsamkeit, sie hat nur mehr die früheren Werke und Ansichten kennen zu lernen, zu sammeln, zu commentiren; in ähnlicher Weise, wie etwa die Zeitgenossen Galilei's die Physik und Astronomie

---

zu erkundigen haben, was sie für Dogma und was für Häresie zu halten belieben! Denn auf das Belieben scheint es ja anzukommen, da wir von Gründen schlechterdings nichts hören. Ob die Gründe, welche die Theologen für ihre Ansicht vorbringen, stichhaltig seyen oder nicht, ob sie nicht durch genauere Naturerforschung entkräftet seyen, darnach wird nicht gefragt. Eben so wenig wird untersucht, ob die Gründe für die neue Ansicht stichhaltig seyen oder nicht; genug, es ist eine Ansicht, die die Theologen bisher nicht hatten oder für unharmonisch mit dem Dogma hielten, wenn auch unbegründeter Weise! Aber sieht man denn nicht ein, daß, indem man dieß für ächt katholisches wissenschaftliches Verfahren ausgibt, man die katholische Wissenschaft blamirt? Könnte man nicht, wenn diese Art der Argumentation einmal Geltung haben soll, ebenso und mit weit mehr Grund das Copernikanische Weltsystem für häretisch erklären, da gewiß weit einstimmiger die Theologen das Ptolomäische System für das richtige, mit der hl. Schrift und dem Dogma übereinstimmende, erklärt haben? Wenn es eine secundär-schöpferische Macht der Fortpflanzung durch Generation nicht gibt, wodurch entstehen dann die Thiere? Entweder nun auch durch unmittelbare göttliche Creation, die man in diesem Falle doch nicht zugeben mag, oder sie werden, indem nichts Neues eigentlich dabei entsteht, durch die Elementenstoffe selbst hervorgebracht, indem diese, ohne ein neues Lebensprincip (neugeschaffenes Leben) zu bedürfen, sich nur in anderer Form zusammenthun. Eine Behauptung, die man wohl bei den Materialisten findet, schwerlich aber bei den katholischen Theologen und in der christlichen Kirche!

ſtudiren, die Natur erforſchen und erkennen wollten „durch Vergleichung der Texte" der alten Schriftſteller, nicht durch Beobachtung der Naturdinge und -Wirkungen ſelber.

Möchten indeß immerhin Schulen und Schulmeinungen beſtehen und ſich geltend machen, möchten immerhin Schulen und Orden beſondere Meiſter und Patrone unter den früheren Kirchenlehrern oder Scholaſtikern ſich wählen und auf ihr Wort ſchwören, deren Anſichten feſthalten, lehren und vertheidigen,— dieſes allein würde noch kein ſo weſentliches Hinderniß wiſſenſchaftlichen Fortſchrittes ſeyn! Schulen haben ſich ſtets gebildet, ſich anſchließend an hervorragende Männer und deren Syſteme; und wenn ſie auch ihre Schattenſeiten haben und dem Fortſchritte der Wiſſenſchaft, der unbefangenen Forſchung häufig ein Hinderniß waren und ſind, ſo haben ſie in Bezug auf Ausbreitung, Befeſtigung und Durchbildung beſtimmter wiſſenſchaftlicher Reſultate auch ihre guten Wirkungen. Allein die philoſophiſch-theologiſchen Schulen mit ihren Schulmeinungen innerhalb der katholiſchen Kirche wollen ſich nicht damit begnügen dieſelben als wiſſenſchaftliche Reſultate und Anſichten geltend zu machen und mit wiſſenſchaftlichen Gründen zu behaupten, ſondern pflegen, wie ſchon oben erwähnt, dahin zu ſtreben, ſie als einzig kirchliche Lehrmeinungen geltend zu machen und den Dogmen gleichzuſtellen, indem ſie jeden Angriff dagegen und jede abweichende Anſicht als ketzeriſch verſchreien. Daß es eine ebenſo horrende Anmaßung ſey, als ein ſchreiendes Unrecht gegen die Mitglieder der katholiſchen Kirche, Schulmeinungen für dogmatiſche Wahrheiten auszugeben[1]) und Andern als ſolche aufzudringen, wird dabei nicht beachtet, weil

[1]) In der Constitutio Benedict. XIV. v. J. 1753 (Qua methodus praescribitur in examine et proscriptione librorum servanda) §. 22. iſt übrigens dieß auch ausdrücklich verboten.

das Unrecht in der einmal eingetretenen und angebildeten Befangenheit nicht mehr zum Bewußtseyn kommt. Die Beeinträchtigung der kirchlichen Auctorität, der doch jedenfalls allein, wenn ein rechtlicher Zustand bestehen soll, das Recht zukommt, zu bestimmen, was dogmatisch ist und was häretisch, wird ebenso wenig gefühlt, da sich solche Meinungen mit dem Schein der Kirchlichkeit zu umgeben und ihr widerrechtliches Streben durch den Schein orthodoxen Eifers zu verdecken wissen.

Zu diesem kommt noch eine eigenthümliche Art von Kriterien für den kirchlichen und christlichen Charakter von Lehren und Ansichten, die auch der strengen Wissenschaft gegenüber geltend gemacht und dieser in besonderem Maaße gefährlich und hemmend werden. Es wäre, sollte man denken, der strengen Wissenschaft und Philosophie gegenüber genug, wenn die Dogmen klar und bestimmt geltend gemacht und jede Leugnung oder Bestreitung derselben als unkirchlich bezeichnet würde. Allein mit den wirklichen Dogmen begnügt man sich bei weitem nicht als Kriterien bei Beurtheilung der Leistungen der Wissenschaft. Da wird vielmehr auch noch unterschieden, was ärgerlich ist, was nach Häresie schmeckt, was fromme Ohren verletzt u. s. w. Und all das wird als Schranke der wissenschaftlichen Forschung (nicht blos der practisch kirchlichen und erbaulichen Literatur) gegenüber geltend gemacht, und als Kriterium der Kirchlichkeit und Wahrheit in Anwendung gebracht! Da ist nun der subjectiven Meinung, Beschränktheit, Leidenschaftlichkeit willkommener Anlaß geboten, sich der Forschung gegenüber zur Geltung zu bringen; und die Unwissenschaftlichkeit und Geistes-Armuth erhält (unter den gegebenen Verhältnissen) reichliche Gelegenheit über die Wissenschaft abzuurtheilen, oder wenigstens ihr Hemmung zu bereiten. Daher geschieht es, daß so Manche, welche für ihre wissenschaftliche Aus-

bildung keine ernste Anstrengung gemacht und kein Opfer gebracht haben, dennoch mit ihren frommen Fühl-Organen über die wissenschaftlichen Leistungen Anderer, welche der Erforschung der Wahrheit alle Kraft und Arbeit des Lebens zugewendet, Gericht halten und Verdammungsurtheile aussprechen oder veranlassen. Da finden sich besondere Aufspürer, welche die wissenschaftlichen Werke ihrer Glaubensgenossen nur deßwegen beachten und mustern, um nachzuspüren, ob nicht etwas nach Häresie Schmeckendes oder frommen Ohren Anstössiges darin zu finden sey. Findet sich nichts, dann wenden sie weiter dem Werke keine Aufmerksamkeit zu, denn lernen wollen sie nichts, — von neueren Schriftstellern schon gar nicht; zeigt sich aber etwas, was über den beschränkten Gesichtskreis hinausgeht oder als ungewöhnlich und neu erscheint, dann ist erwünschte Gelegenheit zur Denunciation und zur Ostentation orthodoxen Eifers gegen den unkirchlichen Neuerer geboten.

Nun möchte man dagegen wohl sagen, daß unmöglich die subjectiven Frömmigkeitsorgane und deren Aufspürungen und Aergernißnahmen an ernsten wissenschaftlichen Werken, diesen selbst Hindernisse und Schaden bereiten können, da ja nie der Einzelne dieselben verurtheilen und verbieten kann, sondern gerade in der katholischen Kirche ein besonderes, auctoritatives Institut vorhanden ist zur legitimen Prüfung und Beurtheilung solcher Werke — nämlich die Congregation des Inder der verbotenen Bücher. Wohl richtig, und die Aufgabe desselben sollte in der That keine andere seyn, als ebenso wohl die kirchliche Lehre, als auch das wissenschaftliche Streben vor Willkür und unberechtigter, leidenschaftlicher und einsichtsloser Beeinträchtigung zu schützen. Leider aber kann man nicht sagen, daß dieß Institut gegenwärtig diese Aufgabe erfülle, vielmehr dient es gerade dazu die gerügten Uebelstände zu pflegen, zu erhalten,

so daß in der That nicht blos der Wissenschaft und Bildung der Völker, sondern der Kirche selbst schließlich daraus mehr Schaden als Gewinn und Förderung erwachsen muß. Da hiemit allerdings eine nicht geringe Klage ausgesprochen ist, so ist es selbstverständlich nothwendig, durch nähere Untersuchung der Sache sie zu rechtfertigen. Es ist zudem nicht so fast eine Anklage beabsichtigt, als vielmehr ein Nothruf und ein Act der Nothwehr für die Wissenschaft, insbesondere im katholischen Deutschland.

Wir sind keineswegs gemeint, der kirchlichen Auctorität das Recht abzusprechen, insbesondere die populäre und religiöse Literatur zu beaufsichtigen und zu prüfen, ja wollen selbst zugestehen, daß es der Kirche zukomme, wissenschaftliche Werke, wo es nothwendig erscheinen sollte, zu prüfen und über den kirchlichen oder unkirchlichen Charakter derselben ein Urtheil auszusprechen; obwohl in unserer Zeit die Bedeutung und der thatsächliche Gewinn solcher Censur für die Kirche sicher nicht groß ist. Was aber durchaus gefordert werden muß, sowohl im Interesse der Religion, als der Wissenschaft und der persönlichen Rechte der Autoren, das ist ein durch Gesetze geordnetes Verfahren, und sind unbefangene Richter. — Die Gesetze nun, die in Betreff der Prüfung der Bücher und in Betreff des Verfahrens gegen die Autoren bestehen, sind immerhin anerkennenswerth und würden manche Gebrechen beseitigen, wenn sie befolgt und nicht in willkürlich gebildetem Usus außer Acht gelassen würden [1]).

---

[1]) Dieß gilt sowohl von den Regeln des Trid. Conc. als auch insbesondere von der Constitutio Benedict. XIV. v. J. 1753 (Sollicita ac provida). Viele Bestimmungen z. B. von regula X. Conc. Trid. werden übrigens unter unsern ganz veränderten Verhältnissen gar nicht mehr geltend gemacht, so daß das Verfahren hier mehr und mehr ein arbiträres geworden ist.

Ein Hauptgebrechen bei diesem Usus besteht vor Allem darin, daß die Anzeige der zu prüfenden oder zu verurtheilenden Bücher nicht nothwendig von den rechtmäßigen Behörden, den Bischöfen auszugehen hat, sondern den Privat-Denunciationen überlassen oder wenigstens gestattet ist, so daß schon dadurch der einzelne Autor persönlicher Anfeindung und Verfolgung preisgegeben, das kirchliche Institut gar oft zu einem Werkzeug hiefür herabgewürdigt wird, und dasselbe der schlechten Leidenschaft der Denunciation erwünschte Gelegenheit bietet, sich geltend zu machen.

Die rechtmäßigen Kirchenvorsteher haben oft, ja gewöhnlich, gar keine Kunde von der Denunciation der wissenschaftlichen Werke, sondern mit Umgehung derselben werden die ihrer Auctorität und ihrem Schutze untergebenen Autoren in ihren Werken verfolgt und verurtheilt. Zu diesem Behufe findet sich stets eine Anzahl Solcher, die privatim die Oberaufsicht führen zu müssen glauben über die Kirche, die Wissenschaft und die Vorsteher der Kirche, die Bischöfe selber. Diesen gegenüber sind, da kein Recht und Gesetz gegen sie schützt, die wissenschaftlichen Forscher rechtlos, und selbst die rechtmäßigen Oberhäupter der Diöcesen werden in ihren Rechten und Befugnissen beeinträchtigt, und es wird in abnormer Weise eine Art Centralisation auch in der Kirche hergestellt, die nie und nirgends zum Guten gereichen kann. Nun ist zwar leider nicht zu verhindern, daß Persönlichkeiten von denunciatorischem Charakter, und solche, die keine gesetzmäßige Herrschaft erlangen können, sich durch geheimen ungesetzlichen Einfluß zu entschädigen suchen, — allein diesem Uebel wäre abzuhelfen, wenn bei dem Oberhaupte der Kirche oder den Behörden desselben in unserm Falle nur Anzeigen und Anträgen, die von der gesetzlichen Stelle ausgingen, Folge gegeben, dem geheimen Denunciantenthum aber sowohl

um des gesetzlichen Schutzes und Rechtes der Autoren, als auch um der Würde und gesetzlichen Ordnung der Kirche willen, jeder Einfluß versagt bliebe. Dem Oberhaupte der einzelnen Diöcesen werden doch sicher stets Männer zur Seite stehen, die wissenschaftliche Bildung haben und kirchliche Gesinnung, und die zugleich nach den nationalen Eigenthümlichkeiten und den wissenschaftlichen Bedürfnissen der einzelnen Länder und Zeiten die Werke der Wissenschaft zu beurtheilen verstehen [1]).

Nun wird man freilich sagen: wenn noch so sehr Denunciationssucht, Neid, Privathaß und Verfolgung neben reinen Absichten bei solchen Anzeigen verdächtiger oder verdächtigter Werke sich geltend machen, durch das kirchliche Institut in Rom, durch die Congregation des Inder und ihr Verfahren sey ja dennoch alle blos subjective Rücksicht wieder aufgehoben und werde alles Unrecht gegen den Einzelnen vermieden. Allein dieß wäre, wie die menschlichen Verhältnisse sind, kaum möglich auch bei der vollkommensten Einrichtung und Praxis desselben, um so weniger aber bei dem Zustande, in dem es sich gegenwärtig befindet, der, offen gesagt, kein solcher ist, daß er Vertrauen erwecken könnte. Zwar weiß ich wohl, daß man schon ein solches Bedenken, eine

[1]) Damit will ich durchaus nicht gesagt haben, daß wissenschaftliche Werke etwa vor ihrem Erscheinen der bischöflichen Prüfung unterzogen werden und mit bischöflicher Approbation erscheinen sollen. Ich halte dieß (bei wissenschaftlichen Werken) für ein durchaus ungeeignetes, ja schädliches Verfahren; schädlich sowohl für die Wissenschaft, als für die kirchliche Auctorität selber. In wissenschaftlichen Werken können durchaus nur wissenschaftliche Rücksichten geltend gemacht werden, und ist für den einzelnen Forscher ein eigenthümliches und mitunter kühneres Verfahren geboten, das die kirchliche Behörde nicht verbieten darf, wofür sie aber auch durch eine Approbation keine Verantwortlichkeit zu übernehmen hat. Die kirchliche Auctorität soll durchaus nicht in die wissenschaftlichen Kämpfe und Schwankungen verflochten werden, sonst leidet sie ebenso selbst Schaden, als sie durch nöthige Rücksichten den rein wissenschaftlichen Charakter der Untersuchungen stört und verdirbt.

solche Aeußerung als Impietät, als Unkirchlichkeit, als Ungesetzlichkeit, wo nicht gar nach Häresie schmeckend zu bezeichnen geneigt ist; denn leider ist schmeichelnde Schönfärberei, urtheilslose Hingabe und blinde Unterwürfigkeit auch in diesem Gebiete nach menschlicher Art oft, vielleicht gewöhnlich, willkommener gewesen als offene Darstellung der Wahrheit und Dringen auf Abstellung von Mißbräuchen und Mißverhältnissen, sey diese zum Heile des Ganzen auch noch so nothwendig. Und in der Regel wird denen, die Abhülfe gewähren können, die Wahrheit verborgen und ihr Urtheil getrübt und hintergangen, so lange bis die Gewalt der Umstände sich trotzdem geltend macht und schließliche Bereitwilligkeit zur Abhülfe zu spät kommt. Was, Mißbräuche? höre ich entrüstet rufen. Welche unkirchliche, unehrerbietige Beschuldigung! Wären Mißbräuche da, das hohe Oberhaupt der Kirche hätte sie gewiß längst abgestellt, und ein Unbefugter hat davon nicht zu reden! Und wenn jeder sich anmaßt von Mißbräuchen zu reden, wie soll da Achtung der Auctorität und wie Ordnung möglich seyn? Gewiß —, wir zweifeln keinen Augenblick, — werden Mißbräuche gehoben, wenn sie dem Oberhaupte richtig zur Kunde gebracht und als solche dargestellt, nicht aber verdeckt oder gar durch Scheingründe gerechtfertigt werden. Diese entrüstete Sprache aber und die, die sie sprechen, kennen wir. Wo sie einmal unbedingt zur Geltung kommt und Recht behält, da entstehen hoffnungslose Zustände, da ist jeder Mißbrauch geheiligt, jede Besserung unmöglich gemacht, und schließlich tritt nur gewaltthätig eine Aenderung ein. Beispiele dieser Art bietet die Geschichte oft, und insbesondere auch der neuesten Zeit fehlt es nicht daran. Solche Zustände und Grundsätze mögen im Oriente noch am Orte seyn, im Abendlande ist ihre Zeit vorüber, da nüchterne Betrachtung und geistige Bildung und Selbstständigkeit schon

zu sehr durchgedrungen sind. — Die wahren, die höchste Auctorität wirklich achtenden Grundsätze gebieten vielmehr, daß man um der Ehre und Achtung der Auctorität willen Mißbräuche nicht aufkommen lasse, und Uebelstände, die ihr nachtheilig werden könnten, aus allen Kräften zu beseitigen trachte, nicht aber daß man dieselben der Auctorität selber zuschiebe, durch diese sie decken und verewigen wolle und den Schein hervorbringe, als sey die Auctorität untrennbar damit verbunden und müßte mit ihnen zugleich gestürzt werden. Man wird hiedurch das, was nun einmal nach rechtlicher Beurtheilung ein Uebel oder Mißbrauch ist, nicht als recht und gut zur Geltung bringen können vor dem gesunden Urtheil, und wird die hervortretende Mißstimmung nur auf die Auctorität selber überleiten, die man doch gerade behüten wollte. Das möge man bedenken, und darnach die vorliegenden Erörterungen beurtheilen.

Das Institut zur Prüfung wissenschaftlicher Werke, die mit dem Glauben irgendwie in Beziehung stehen, die Congregatio Indicis librorum prohibitorum, entspricht, sagten wir, nach Allem was davon kund geworden, insbesondere wenn man den in der Praxis herrschend gewordenen Usus betrachtet, den Zeitverhältnissen und Bedürfnissen nicht mehr und ist nicht der Art, daß man Vertrauen dazu haben könnte. Schon die Referenten und Richter, die dabei thätig sind, kann man unmöglich als geeignet und als competent betrachten, in diesen Dingen unbefangen zu urtheilen. Es sind dabei nur die alten Schulen und Schulmeinungen, oder eigentlich hauptsächlich nur Eine Schule und deren Meinungen vertreten, nämlich die des Thomas von Aquin, und darnach werden die Werke der neueren Wissenschaft beurtheilt und verurtheilt. An die Stelle der kirchlichen Lehre ist eine Schule als Maaßstab und Kriterium der Kirchlichkeit und Christlichkeit wissenschaftlicher Versuche

getreten. Das Urtheil wird jedenfalls hauptsächlich von denen bestimmt, die in dieser Schule gebildet und mit deren Schulmeinungen wie mit Vorurtheilen behaftet sind. Mögen Referenten und Richter noch so guten Willen haben, sie werden selbst unwillkürlich nach ihrer Schule urtheilen, und Widerspruch gegen diese wird ihnen als unkirchlich und verwerflich erscheinen. Ja sie dürfen gar nicht unbefangen urtheilen, sondern sind verpflichtet, die Lehren ihrer Schule aufrecht zu erhalten und geltend zu machen. Die Dominikaner nämlich schwören geradezu auf Thomas von Aquin, und die Jesuiten verpflichten sich ebenfalls, dessen Lehre zu vertheidigen [1]). Wir sind leider über unsere Richter sehr im Dunkeln gelassen, doch dürften gegenwärtig diese beiden Orden, wo nicht ausschließlich, doch jedenfalls hauptsächlich die Urtheile der fraglichen Congregatio bestimmen. Wie soll da ein wirkliches Vertrauen möglich seyn, wie die neueren wissenschaftlichen Werke und neue Versuche insbesondere in der Phi-

---

[1]) Hr. Plaßmann O. P., der durch Charlatanerie und Arroganz der Schule des hl. Thomas von Aquin in Deutschland Eingang zu verschaffen sucht, plaudert auch hierüber redselig aus („Schule des hl. Thomas von Aquin wiedereröffnet ꝛc." I. B. S. 26): „Durch Rescripte mehrerer Päpste, die jüngst noch durch Pio IX. bestätigt worden sind, leisten in den Dominikanercollegien die Promovenden ad gradum magisterii außer der gewohnten professio fidei auch das juramentum de sectanda D. Thomae doctrina. In Rom weiß man sehr wohl, was ein Eidschwur zu bedeuten hat." Und S. 28 sagt er von der Gesellschaft Jesu: „Nicht blos die Constitutionen des hl. Ignatius verpflichten die Mitglieder der Gesellschaft, fest zu halten am hl. Thomas, sondern die fünfte Generalcongregation setzte ausdrücklich fest: ut Thomam tanquam proprium Doctorem habeant et sequi teneantur. Und reg. 13 pro theologiae professore sagt: Non satis est, Doctorum referre sententias et suam reticere, sed defendat opinionem St. Thomae vel quaestionem ipsam omittat. — Dasselbe beschloß durch specielle Decrete die Congregatio Barnabitarum und das Oratorium!" — Wenn also Referenten und Richter auf Schulmeinungen geschworen, sich im Gewissen zu ihnen verpflichtet haben, wie sollen dieselben nicht zugleich Maaßstab bei der Beurtheilung wissenschaftlicher Werke werden!

losophie (und Theologie) eine unbefangene, gerechte Würdigung finden können? Dürfen doch diese Referenten und Richter andern Ansichten gar keine Anerkennung zollen, wenn sie nicht ihren Eid, ihr Gewissen verletzen wollen! Wie kann unter solchen Verhältnissen von einem Gedeihen wirklicher, zeitgemäßer Wissenschaft die Rede seyn? Mögen immerhin diese Orden in ihrer Weise die Wissenschaft pflegen und ihres Meisters Lehre verkünden und vertheidigen, es soll uns erwünscht seyn, wenn sie es mit Ernst und Kenntniß thun, aber Richter über die ganze Wissenschaft innerhalb der Kirche, insbesondere die Philosophie, können sie nicht seyn, so lange ein Gericht nicht aus solchen Richtern bestehen darf (nach Recht und Billigkeit), die zugleich Ankläger sind, ja seyn müssen.

Diese Mißstände werden noch vergrößert, wenn man in Betracht zieht, daß die Männer, die hier ihr Gutachten abgeben und das Urtheil fällen, nicht im Stande sind, die Werke, über welche sie urtheilen, insbesondere die deutschen, in der Originalsprache selbst zu lesen, sondern darauf sich beschränkt sehen, dieselben erst durch eine Uebersetzung kennen zu lernen. Des Autors Schicksal (insbesondere des deutschen, weil seine Sprache in diesen Kreisen am wenigsten gekannt ist)[1]), ist also in die Hand des Uebersetzers gelegt, hängt von dessen Ansicht, Auffassung, Verständniß oder Mißverständniß ab. Diesem also, dem Unbekannten, dessen Bildung und Einsicht entscheidend ist, wird der Autor preisgegeben, und muß erwarten, ob das Re-

[1]) In ungefähr 8 Jahrgängen der Civilta cattolica findet sich meines Wissens nur ein einziges deutsches Citat und zwar nur der Titel des Werkes von dem Jesuiten Kleutgen: „Die Theologie der Vorzeit", während französische, spanische ꝛc. Citate in bedeutender Anzahl vorkommen. Und dennoch will die Civilta gerade auch die deutsche Wissenschaft vernichten, und den Italienern den Primat insbesondere in der Philosophie erringen, um die „orthodoxe Philosophie" wieder herzustellen!

sultat seiner Anstrengungen anerkannt oder aus der Kirche verpönt und mit Androhung schwerster Strafe zu lesen verboten wird!

Dazu kommt noch, daß der Autor selber gewöhnlich nicht die geringste Kunde von der geschehenen geheimen Anklage und von dem ganzen Proceß, der seinem Werke gemacht wird, erhält; also über Sinn und Absicht seines Werkes sich nicht erklären, dunkle Stellen nicht authentisch interpretiren, gegen falsche Auffassung und Uebersetzung sich nicht verwahren kann; demnach über sein Werk und seine Gesinnung Anklage und Gericht stattfindet, ohne Verhör und Vertheidigung. Kunde von Allem erhält er daher gewöhnlich nur erst mit seiner Verurtheilung. Und auch da wird ihm wohl Unterwerfung unter das Verdammungsurtheil angesonnen, keineswegs aber ihm ein Grund angegeben, warum sein Werk als unkirchlich verurtheilt und den Gläubigen zu lesen verboten wird [1]). Unterwerfung und damit Widerruf also soll stattfinden, ohne daß irgend zu erfahren wäre, was zu verbessern, was zu widerrufen sey; so daß der Act einzig nur ein blinder Act des Gehorsams, der Unterwerfung seyn kann. Es mag blinder Gehorsam manchmal eine Tugend seyn, aber hier ist er nicht am Orte und ist er nicht zu rechtfertigen. Es gibt Verhältnisse, in denen er entwürdigend für die Person und schädlich für die

[1]) Die Constitutio Benedict. XIV. §. 9 gebietet allerdings anders, wird aber in neuerer Zeit nicht mehr beobachtet. Es soll nämlich der damnatio die Formel „donec corrigatur" beigefügt, und es sollen demgemäß dem Autor die Gründe der Verurtheilung angegeben werden, damit er im Stande sey, sein Werk zu verbessern und es vor Verbot und Vernichtung zu bewahren. Ferner §. 10 verordnet, daß der Autor, wenn er ein Katholik von Ruf und Verdienst ist, gehört werde, damit er sich selbst vertheidigen oder vertheidigen lassen kann. Auch dieß wird nicht mehr beachtet. Freilich ist da der Ausweg offen, den Autor nicht für von Ruf und Verdienst zu halten — vielleicht eben deßhalb schon, weil er dieß Buch geschrieben!

Sache ist. Dieß ist hier der Fall. Der wissenschaftliche Forscher hat seinem Berufe und seiner Stellung nach ein Recht darauf, daß ihm die Gründe angegeben werden, um derentwillen das Werk seiner Anstrengung und ernsten Berufserfüllung verurtheilt ward, und in der öffentlichen Meinung vernichtet werden soll. Dem Verbrecher werden doch die Gründe genannt, die seine Verurtheilung bedingen und wird ihm zudem Gelegenheit zur Vertheidigung gegeben, insofern seine Persönlichkeit zur Strafe gezogen wird! Sollte dem christlichen Schriftsteller nicht gleiche Begünstigung gebühren, wenn man doch schließlich seine persönliche Betheiligung verlangt durch persönliche Unterwerfung unter das Verdammungsurtheil, das über sein Werk ergangen? Die Kirche selber verliert an Ehre und Ansehen vor den Menschen, wenn ein so wenig schonendes, ein so gänzlich demüthigendes, die Persönlichkeit der Schriftsteller mißachtendes Verfahren eingeführt wird; denn es kann nur Mißachtung und Verdächtigung der Kirche selbst von Seite ihrer Feinde die Folge seyn. Und die Würde und Ehre der Kirche vertheidigt der, welcher solch' einen Mißstand rügt und auf Abhülfe dringt, der ein Verfahren in dieser Sache fordert, das der Würde der Kirche und ihrer Schriftsteller angemessen ist, und nicht beide zugleich der Mißachtung und Verhöhnung feindlich Gesinnter preisgibt. Die Forderung in dieser Beziehung ist um so gerechtfertigter, da die gegebenen Vorschriften des fraglichen Institutes ohnehin in aller Weise auf Schonung der Schriftsteller dringen, und also nur die schützenden Gesetze befolgt werden dürfen um die Mißstände zu beseitigen [1]). Wenn

[1]) In der Constit. Bened. XIV. §. 15 (I.) und §. 19 (V.) ist Milde und Schonung den katholischen Autoren gegenüber, die sonst unbescholten sind, ausdrücklich empfohlen.

oberste Behörden die Gesetze, welche Untergeordnete schützen, nicht beachten, wie soll bei solchem Beispiel es Wunder nehmen, wenn schließlich auch Untergeordnete die Gesetze, welche die Obrigkeit und die Ordnung schützen, nicht mehr achten und befolgen? Und ist unsere Zeit wohl darnach angethan, daß es rathsam erscheint, dem Schriftsteller die demüthigende Anerkennung des gefällten Urtheils ungesetzlicher und unnöthiger Weise zu erschweren durch ein Verfahren, das ihn der Mißachtung und dem Hohne der Gegner preiszugeben geeignet ist?

Es ist uns nicht unbekannt, wodurch man sich gegen alle Klagen und Beschwerden über Mißstände und Rechtlosigkeit in dieser Beziehung zu schützen, und sie als ungeeignet, unbefugt und unkirchlich zu bezeichnen pflegt, wenn sie auch der Natur der Sache und selbst dem positiven Gesetze nach sich noch so berechtigt und nothwendig erweisen. Das Verfahren und die Verurtheilung der wissenschaftlichen Werke und ihrer Autoren in der jetzt üblichen Weise geschieht im Namen des Oberhauptes der Kirche, des Papstes selbst, und — der Gedanke scheint zu Grunde zu liegen — da gibt es keine Berufung auf Recht und Würde der Wissenschaft und ebenso wenig auf die Natur der Sache und die positiven Gesetze, denn des Papstes Auctorität ist unbedingt und unbeschränkt, und es kommt ihm gegenüber Niemanden zu, sein Verfahren ungeeignet, unbillig, ungesetzlich zu finden! — Wir wissen wohl, daß man die Auctorität des kirchlichen Oberhauptes in neueren Zeiten bis in's Außerordentlichste gesteigert, die kirchliche Macht und Ordnung auf's Aeußerste in ihr centralisirt hat, so daß immer mehr unbedingte Unfehlbarkeit derselben angenommen ward, oder wenigstens von Seite der Theologen kaum mehr gewagt wird, sie in Abrede zu stellen. Wir haben es hier mit der kirchlichen Lehr-Auctorität nicht zu thun, bemerken aber im Vorbeigehen in Be-

treff dieser Infallibilität, daß sie nicht im mindesten bewiesen ist durch Gründe oder Thatsachen, auch von keinem allgemeinen Concil jemals angenommen, ja von den Päpsten selbst niemals eigentlich — wenigstens nicht theoretisch — in Anspruch genommen wurde; und wäre dieß auch der Fall, so wäre wieder auch damit nichts bewiesen, denn ein solcher Lehrsatz von der Infallibilität des Papstes, von ihm selbst verkündet, könnte ja nur als infallibel gelten, wenn schon zuvor demselben Infallibilität zuerkannt wäre; denn sich selber durch Erklärung infallibel schaffen könnte er nur, wenn er infallibel wäre [1]). Indeß abgesehen davon, da wir es hiemit gar nicht zu thun haben — ein päpstliches (eigentlich freilich kirchliches) Institut oder Behörde, oder Büreau, wird wohl doch kaum über alle Verantwortlichkeit und Gesetze erhaben seyn, obwohl es seine Thätigkeit im Namen des Papstes übt; denn es ist nicht die Kirche, die als göttlich geltende Institution, sondern nur ein Mittel, ein Instrument für zeitweilige Erreichung bestimmter Zwecke; und als solches ist es nicht unfehlbar, nicht über Mißbräuche erhaben, und steht nicht über den Gesetzen [2]). Hat man doch in frü-

[1]) Die Sache hätte auch noch in sofern ihre Schwierigkeit, als bei persönlicher Infallibilität des Papstes nicht blos unmittelbare göttliche Erleuchtung und Bestimmung des Erkenntnißvermögens und der Einsicht nothwendig wäre, sondern auch eine — wenigstens momentane — Bindung des moralischen Vermögens, des freien Willens mit seiner vorherrschenden Richtung und Neigung, damit sie nicht irgend bestimmend oder mißbräuchlich sich dabei geltend machen könnten. So daß das wahrhaft menschliche Moment hiebei aufgehoben wäre. Bei einem allgemeinen Concil aber brauchte dieß nicht der Fall zu seyn, da es hier nicht vom Einzelnen und dessen Willensbestimmungen abhängt, wie entschieden wird; wie auch die Weltgeschichte trotz persönlicher Freiheit ihrem Ziele zugeführt wird.

[2]) Auch im Correspondant (Nouv. Ser. T. XIV. 25. Juillet 1860 p. 476) wird behauptet bei Besprechung der Verurtheilung Galiläi's: „... was vor Allem wichtig ist, das hl. Officium, das ihn verurtheilt hat, ist nur ein Tribunal, das zwar große und legitime Auctorität genießt, das aber nicht die Kirche selbst ist und demnach auch keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit machen kann."

heren Jahrhunderten, als das Papstthum noch fast auf dem Höhepunkt der Macht stund, unbefangen von der Nothwendigkeit einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern gesprochen! Wir stellen keine so große Forderung, wollen überhaupt nicht in Bezug auf religiöse Dinge und Glaubenssachen hier das Wort führen, sondern nur im Interesse der Wissenschaft reden, und nur den Anspruch erheben, daß die Bedingungen erfüllt werden, von denen nicht blos die Würde und Achtung derselben, sondern selbst ihre Existenz abhängig ist. In dieser Beziehung aber ist eine Reform in dem Verfahren des genannten Institutes dringendstes Bedürfniß sowohl überhaupt, als insbesondere dem katholischen Deutschland gegenüber. Der Wissenschaft ist ihr Maaß der Freiheit einzuräumen, ohne das sie nicht entstehen und wirken kann, nicht wirken kann weder in ihrem eigenen Interesse noch im Dienste der Kirche. Gebe man doch die Meinung auf, die Burg der Kirche werde von der Wissenschaft dann am besten vertheidigt, wenn jeder einzelne Forscher an seinem Posten angekettet und gefesselt ist, damit er ihn nicht verlassen kann! Dieß kommt ja schließlich nur dem Feinde zu Gute, der die Unbeholfenen, an freier Bewegung Gehemmten und mit alten Waffen nach alter Tactik Kämpfenden mit Leichtigkeit überwindet!

Daß insbesondere in Deutschland der Wissenschaft ihr Recht gewahrt werden muß, geht aus dem schon früher Bemerkten hervor. Ohne dieß Recht, ohne die Freiheit, wird es nie gelingen, in Deutschland eine Literatur zu schaffen, die zugleich national und zugleich katholisch ist, und die Katholiken Deutschlands werden stets in dieser Beziehung so gut wie gar nicht existiren. Zwar wurden in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts Anfänge zu wissenschaftlichem Aufschwung und zu einer katholischen Nationalliteratur gemacht. Allein besonders in

dem letzten Decennium hat sich das scholastische, romanisirende, dem Deutschen feindselige Element immer mehr zur Geltung gebracht und droht nach und nach alleinherrschend zu werden den nationalen Bestrebungen in der Wissenschaft gegenüber, während andererseits die protestantische Literatur und Wissenschaft ihre errungene Herrschaft behauptet, und theils durch völlige Nichtachtung, theils durch ausdrückliche Befeindung die katholischen Bestrebungen nicht zur Geltung kommen läßt. In dieser Beziehung harmoniren die welsche Richtung in der Wissenschaft und die protestantische und freisinnige ganz wohl; in beider Interessen liegt es, eine katholische nationale Wissenschaft, insbesondere in der Philosophie nicht aufkommen zu lassen, — während freilich die Einen im Interesse des Katholicismus, die Andern im Interesse der Nationalität, ihr Gedeihen fördern sollten. Wir sehen von der (allerdings nicht ausnahmslosen) Feindseligkeit der nichtkatholischen Wissenschaft hier ab; sie ist begreiflich, ist verzeihlicher und gegenwärtig gewiß auch weniger gefährlich, als die andern, und würde sich, wenn uns nur sonst die Möglichkeit wissenschaftlichen Strebens gewährt wird, — gerade durch die Freiheit, die Selbstständigkeit der Forschung überwinden lassen. Um so verhängnißvoller und schädlicher aber sind die Bestrebungen der romanisirten, scholastischen Richtung; denn sie kämpfen nicht mit wissenschaftlichen Mitteln (diese wollten wir uns gerne gefallen lassen), sondern mit den Mitteln kirchlicher Verdächtigung und Denunciation; und indem sie sich für die allein ächt kirchliche Richtung ausgeben und über einflußreiche Connexionen verfügen, gelingt es ihnen nur zu oft, das erwähnte Institut kirchlicher Censur für ihre Zwecke auszubeuten. Und mit allem Eifer drängen sich die Anhänger dieser Richtung hinzu, die Henker jener wissenschaftlichen Bestrebungen der Katholiken Deutschlands zu werden, die dem

deutschem Geiste und Bedürfnisse Rechnung tragen. Alle Werke dieser Art suchen sie daher zu verpönen, zu unterdrücken; dafür werden die Scholastiker, insbesondere Thomas von Aquin [1]) der deutschen Jugend aufgedrungen und werden Uebersetzungen wälscher Werke in Unzahl in Deutschland verbreitet und gepriesen. Dabei strebt man einem Phantom von Einheit in der Wissenschaft, in der Philosophie nach, die man erzielt zu haben meint, wenn Thomas von Aquin nicht blos mit seiner Theologie, sondern auch mit seiner Philosophie einzig zur Geltung käme. Allein statt der vermeintlichen Einheit und Uebereinstimmung sehen wir unter den Anhängern der thomistischen Scholastik selbst allenthalben Disharmonie und Streit seit Jahren, sowohl in Italien als auch in neuester Zeit in Deutschland, so daß Einer dem Andern Mißverständniß oder Unkenntniß des Thomas zum Vorwurf macht [2]). Statt Uebereinstimmung zu wirken, wird dieser vielmehr Veranlassung und Gegenstand des Streites und der Spaltung, wie die Bibel für die Protestanten, statt wirklicher Vereinigungspunkt zu seyn, vielmehr Veranlassung zu Zwiespalt und Streit geworden ist. Wo aber ein solcher Zustand eintritt, da hört das wissenschaftliche Streben

---

[1]) Man kann von den modernen Scholastikern öfters die Andeutung oder geradezu Behauptung vernehmen, daß jede Abweichung von Thomas schon die Gefahr des Irrthums, wo nicht den Irrthum selbst mit sich führe. Die mehrerwähnte Constit. Bened. XIV. §. 24 gestattet ausdrücklich Abweichung von Thomas, führt also selbst in Versuchung und Gefahr! Nur im Leben und Eifer und in der Milde der wissenschaftlichen Forschung und Disputation ist er als Muster aufgestellt.

[2]) Sind sie doch gerade über den entscheidenden Fundamentalpunkt in der Philosophie, über das Wesen des intellectus überhaupt und nach der Lehre des Thomas von Aquin insbesondere, nichts weniger als einig, sowohl in Italien als in Frankreich und Deutschland, und wirft gerade in dieser Beziehung häufig Einer dem Andern Unkenntniß und Mißverständniß vor! Während doch hievon die ganze Stellung und Bedeutung der Philosophie abhängig ist!

auf die Wahrheit selbst zum Ziele zu haben, und wird zum bloßen Erklären des Schulbuchstabens, zu unfruchtbarem Gezänk und Commentationswesen. Das ist kein Zustand, der irgend lockend für den wahrhaft wissenschaftlich Forschenden seyn kann, oder der irgend eine Förderung für die Sache des Christenthums und der Kirche bringen könnte! Es ist dieß Alles schon da gewesen, und zwar gerade damals, als über dem unfruchtbaren Gezänk und Commentiren der Theologen die wahre Wissenschaft versäumt wurde, aller Einfluß auf das Zeitbewußtseyn verloren ging und man den destructiven Bestrebungen der dem Christenthum feindlichen Schriftsteller gegenüber machtlos war und unterlag. Dennoch soll jetzt dieser Zustand wieder herbeigeführt werden, dennoch erwartet man wieder alles Heil von ihm und verdächtigt und verfolgt mit Ingrimm alle die, welche lieber den Fortschritten und Zeitverhältnissen, Stimmungen und Bedürfnissen Rechnung tragend, auch in Philosophie und Theologie einen Fortschritt wollen; die nicht bloße Rückkehr zum Alten, sondern eine Neugestaltung der Wissenschaft, allerdings mit Berücksichtigung und Benützung des schon Gewonnenen, anstreben. — Den protestantischen und überhaupt allen Schriftstellern, die Gegner der katholischen Kirche sind, kann dieß nur erwünscht seyn, namentlich in Deutschland; denn dadurch erhalten sie stets neue, willkommene Bestätigung der so weit verbreiteten und oft wiederholten Ansicht, daß Katholicismus und Wissenschaft, insbesondere Philosophie unvereinbar seyen, und jedenfalls ein Fortschritt durchaus als unzuläßig erscheinen müsse; und daß demnach der Katholik entweder seiner Kirche oder der Wissenschaft zu entsagen habe, wenn er nicht unehrlich seyn wolle [1]). In der That finden auch diese scholasti-

[1]) Leipz. Literar. Centralblatt von Zarncke, 1859 Nro. 2 wird am Schlusse der Anzeige meines Werkes „Einleitung in die Philosophie ꝛc." gesagt:

schen Bestrebungen zwar im Allgemeinen, wie sich denken läßt, Verachtung und Verhöhnung, doch aber auch wiederum den wissenschaftlichen, liberaleren Bestrebungen neuerer katholischer Schriftsteller gegenüber Anerkennung und Bevorzugung als ehrlich und ächt katholische, da es auf dem Standpunkt des Katholizismus gar nicht anders seyn könne und dürfe, weil dieser nun einmal für die wahre Wissenschaft ein unmöglicher sey [1]).

Die Lage eines katholischen Schriftstellers, insbesondere eines Philosophen und Theologen, der es ernst nimmt mit seiner Wissenschaft, der wirklich etwas leisten, und nicht blos schon Vorhandenes wiederkäuen will, und welcher der Methode und Form nach den Forderungen und Bedürfnissen der Zeit und des sonstigen Zustandes der Wissenschaft und des allgemeinen Bewußtseyns Rechnung trägt — die Lage eines solchen katholischen Schriftstellers sage ich, ist in der That bedauernswerth. Von der Einen Seite hat er für seine Opfer und Anstrengungen nur Verdächtigung und Verfolgung zu gewärtigen, von Seite der romanisirten deutschen Scholastiker, die sich für ächt kirchlich ausgeben, während sie nur für alte Schulmeinungen leidenschaftlich streiten. Er wird ohne Gnade als Neuerer bezeichnet und behandelt, denuncirt und, will es nur gelingen, verurtheilt. Das Werk seiner Begeisterung und Anstrengung

---

„Bei manchen achtungswerthen Aeußerungen macht das Buch doch einen unerquicklichen Eindruck, da der Schein der freien Vernunftforschung zuletzt doch immer nur geschichtliche Ueberlieferung maskiren soll, und das Verhalten der alten Scholastik, die der Philosophie ein bis hierher und nicht weiter zurief, sie aber auf ihrem Gebiete frei und ungehindert gewähren ließ, jedenfalls offener und ehrlicher war."

[1]) Daher findet J. Kleutgen mit seiner „Theologie der Vorzeit" in Zarncke's Centralblatt die Anerkennung, daß er siegreich sey seinen Gegnern (Hirscher und Hermes) gegenüber, da diese mit ihren wissenschaftlichen Neuerungen „von der Kirchenlehre abweichen." Literar. Centralblatt 1853. Nro. 41.

wird als unkirchlich und unchristlich gebrandmarkt, bei Strafe seinen Glaubensgenossen zu lesen verboten, als Gegenstand der Vermeidung, des Abscheues hingestellt. Unterdessen aber erfahren sehr häufig die Werke nicht-katholischer Autoren viel mildere Behandlung; während jene um irgend einer Abweichung von üblicher Schulmeinung willen Verurtheilung trifft, werden diese, wenn sie nur halbwegs sich hie und da anerkennend über katholische Lehren und Einrichtungen äußern, rühmlich genannt, werden empfohlen und finden Verbreitung. Denn nach den Bettelbrocken solcher Anerkennung verlangt man, während die Leistungen der eignen Söhne der Kirche um kleiner, unbedeutender Abweichungen willen weggeworfen werden; um Abweichungen willen, die oft mit den Dogmen gar nichts zu thun haben, sondern nur Schulansichten und vermeintlichen Consequenzen aus Dogmen widersprechen, oder hinwiederum in ihren Consequenzen mit den Dogmen in Widerspruch kommen sollen Daher geschieht es gar nicht selten, daß Werke von protestantischen Autoren, obwohl sie principiell gegen den Katholicismus sind, um ihrer sonstigen Vortrefflichkeit und einzelner anerkennender Bemerkungen willen, allenthalben unter Katholiken verbreitet und unbedenklich gelesen werden, während die principiell katholischen Bücher katholischer Autoren um Kleinigkeiten willen, mögen sie sonst noch so trefflich seyn, als verbotene verpönt und verabscheut werden. Während doch, sollte man meinen, es im Interesse der katholischen Kirche selbst liege und vom katholischen Volke erwartet werden könne, daß, wo es sich nicht um wesentliche Dinge handelt, man die aufstrebenden Talente ermuntere oder wenigstens schone und ihnen die Möglichkeit vollständiger Kraftentfaltung gewähre. Allein da läßt man gegenwärtig weder das „in dubiis libertas“, noch das „in omnibus caritas“ gelten!

Zu diesen widrigen Verhältnissen für den katholischen Schriftsteller in Deutschland kommt noch, daß man zu seinen Leistungen, seyen sie auch noch so ernst, redlich und wissenschaftlich, kein Vertrauen hat insbesondere von Seite der Nichtkatholiken, und darum auch keine rechte Achtung dafür. Vielmehr kommt man, wenigstens im Gebiete der Philosophie und Theologie, allenthalben denselben mit dem Mißtrauen entgegen, daß die Resultate nicht wissenschaftlich erzielt, sondern nur auf Befehl und aus Gehorsam gegen die Auctorität angenommen seyen, da doch nur das behauptet, als Resultat gewonnen werden dürfe, was befohlen wird. Und in der That, im Hinblick auf das oben erwähnte und erörterte Verfahren der Congregatio Indicis darf es nicht sehr Wunder nehmen, wenn unsere Gegner bitter höhnend uns bemerken, katholische Gelehrte hätten da nur die Rolle stummer Hunde zu spielen, und wären nur gut zu willenlosen Werkzeugen der Träger der Auctorität! Daher ist es auch begreiflich, wenn sie auch mit den besten Leistungen nichts zu wirken vermögen, da sie kein Ansehen genießen, und das Mißtrauen keine oder selten eine gerechte Würdigung stattfinden läßt; wodurch sie dann auch wiederum unfähig werden oder außer Stande sind, der Kirche selbst Dienste zu leisten, Vorurtheile gegen sie zu beseitigen und Anerkennung für dieselbe zu erringen. Beschränkung und Mißachtung der Wissenschaft rächt sich so schon hiedurch an der Auctorität selbst.

Noch weit nachtheiliger aber für die Kirche selbst wird die Beschränkung der Freiheit der Wissenschaft, der Mangel an bestimmten gesetzlichen Schutz ihrer Träger und die geringschätzige Behandlung derselben durch das mehrerwähnte Institut, und andrerseits das Mißtrauen und die Geringschätzung derselben von Seite der Nichtkatholiken dadurch, daß in Folge davon eine allgemeine Muthlosigkeit entsteht und Abneigung ge-

rade der besseren Talente sich diesen Studien zu widmen. In der That, welche Aufmunterung kann es seyn, wenn strebende Jünglinge sehen, welche Behandlung, welches Loos den ernsten Bestrebungen und Wirken ihrer Lehrer oder ihnen bekannter Schriftsteller widerfährt? Und wie sollten sie nicht zeitig genug daran denken, ihre Kraft und Anstrengung lieber einem Forschungsgebiete zuzuwenden, in dem ihrem Bemühen Anerkennung, oder wo diese nicht, wenigstens keine Verdächtigung und Verunglimpfung zu Theil wird, statt daß sie, im Gebiete der höheren Wahrheiten forschend, gewärtigen müssen, das, was sie mit Opfern und Anstrengung, mit Liebe und Begeisterung geschaffen haben, verdächtigt und denuncirt, verurtheilt und aus der Kirche unter Androhung von Strafen verbannt zu sehen? Und dieß Alles ohne daß sie irgend in gesetzlicher Form darüber zur Frage gestellt oder gehört werden, ohne daß sie Gelegenheit oder Recht zur Erklärung oder Vertheidigung dem Gerichte gegenüber haben! Ja ohne daß sie auch nur jemals erfahren, warum das Werk ihrer redlichen Mühe und ihres begeisterten Strebens mit diesem Schicksal heimgesucht wird, einem Schicksal, das dasselbe dem Abscheu der Glaubensgenossen preisgeben soll! Es läßt sich auch kaum verkennen, daß in neueren Zeiten die besseren Talente, die strebsamen Geister (besondere Verhältnisse ausgenommen), nicht mehr den idealen Wissenschaften, den theologischen und philosophischen Studien sich zuwenden, sondern lieber den weltlichen und realistischen, die mehr den ungeschmälerten Gebrauch ihrer Kraft gewähren und vor demüthigender Maßreglung gesichert sind. Von welch' großem nachhaltigen Schaden dieß nicht bloß für die idealen Wissenschaften, sondern auch für Religion und Kirche ist, kann leicht eingesehen werden.

Damit in Zusammenhang aber steht noch ein anderer Uebel-

stand. Die Bestrebungen der katholischen Philosophen und Theologen werden nicht blos von den Nicht-Katholiken mit Mißtrauen, ja oft mit Geringschätzung betrachtet und ignorirt, sie finden auch bei den eignen gebildeten Glaubensgenossen nur geringe Theilnahme — eine weit geringere in der Regel als die philosophischen und theologischen Werke der Protestanten — ebenso wie diese auch im Ausland (selbst in Italien) fast einzig nur Beachtung finden[1]). Begreiflicher Weise nämlich haben die Werke solcher Forscher, denen Freiheit versagt ist, und über welchen beständig das Schwert geheimer Denunciation und Verurtheilung schwebt, auch bei den eignen Glaubensgenossen wenig Credit; man erwartet keine unbefangene, zuverlässige Forschung und nichts Hervorragendes oder Neues von ihnen, weil sie solches nicht bringen dürfen, wenn sie nicht als Neuerer und unkirchliche Reformer verschrieen werden wollen. Sie erregen darum von Vorne herein kein Interesse, keine Theilnahme, und sind wiederum im Nachtheil gegenüber den protestantischen Forschern, von denen man Neues sogleich erwartet, und die, wenn ihnen originelle und energische Geistes-Kraft gegeben ist, dieselbe frei gebrauchen und dadurch die Aufmerksamkeit und das Vertrauen an sich reißen, selbst wenn sie sich in mehr kühnen und auffallenden, als wahren und wahrhaft wissenschaftlichen Auslassungen ergehen. Auf diese Weise wird von katholischer Seite selber das Möglichste gethan, um das Uebergewicht, ja die unbedingte Herrschaft der protestantischen Wissenschaft und Literatur zu erhalten und zu fördern! Daraus dürfte auch die auffallende Erscheinung hauptsächlich zu erklären seyn, daß in

[1]) Die beliebte Maxime: philosophiam esse theologiae ancillam, die jetzt, wie sie sagen, zum „Eckstein" der Philosophie werden muß, wird in Deutschland sicher keine andere Folge haben, als daß man die Philosophie der Katholiken in der That nur als ancilla betrachtet und mißachtet.

Deutschland katholische Zeitschriften für Wissenschaft, insbesondere für Philosophie und Theologie, obwohl die Zahl der Katholiken jener der Protestanten doch gleichkommt, dennoch nicht gedeihen, keine Theilnahme finden, nicht bestehen können, so daß auf je Eine katholische Zeitschrift wohl je ein Duzend protestantischer kommen[1]). Und auch die sehr geringe Zahl der bestehenden findet dem Vernehmen nach allenthalben nur geringe Theilnahme. Man hat, scheint es, zu denselben kein Vertrauen, man erwartet nichts von ihnen, weil man annimmt, sie dürften nur Commandirtes bringen, — oder man ist der Ansicht geworden, auch der gebildete Katholik handle am besten, wenn er dem Denken und Nachforschen über die höheren Wahrheiten aus dem Wege geht, da er doch zu nichts Weiterem komme und kommen dürfe, als er schon besitze. Man scheint der Meinung zu huldigen, daß man sich dabei nur unnöthiger Weise Anstrengung verursache oder den Frieden seiner Seele stören würde, oder auch durch Aeußerung ungewohnter Ansichten sich in Verdacht und Schaden bringen, und Beaufsichtigung und Zurücksetzung gewärtigen müßte. Diese Theilnahmlosigkeit der Gebildeten wird nicht beseitigt, vielmehr noch befestigt und vergrößert durch die um sich greifende moderne scholastische Richtung. Denn sie entfremdet diese Wissenschaft noch mehr dem Leben durch eine der deutschen Art und der neueren Bildung unangemessene, ungenießbare, abstoßende Behandlungsweise der höheren Lebensfragen. Eine Behandlungsweise, welche dem Gebildeten noch mehr als es schon geschieht, die Beschäftigung

[1]) Außer der Tübinger „theologischen Quartalschrift" existirt gegenwärtig in Deutschland keine eigentlich wissenschaftliche Zeitschrift mehr, außer dem „Katholiken" dem romanisch-scholastischen Organ, das übrigens auf Fragen, die für die deutsche Wissenschaft von entscheidender Wichtigkeit sind, in streng wissenschaftlichen Untersuchungen bisher wenig eingeht.

mit solchen Wahrheiten und Wissenschaften als Zunft- und Standessache betrachten läßt, die nur allenfalls den Clerus als Stand angehen, für die übrigen Menschen aber kein Interesse bieten. Die Folge ist, daß, wie es thatsächlich geschieht, auch die Gebildeten nach der Zeit ihres Schulunterrichtes, ihre gesammte Weltanschauung und Lebensgrundsätze hauptsächlich aus der belletristischen Literatur schöpfen und sich mit oberflächlichen, vagen Ansichten begnügen, welche schließlich das geistige Leben des Volkes verflachen und verkümmern lassen. Die modernen Scholastiker aber halten Luftgefechte und kommen mit ihren Bestrebungen an das Zeitbewußtseyn kaum hinan, vermögen nichts diesem gegenüber. Was sie einzig vermögen ist dieß, daß sie die wahrhaft wissenschaftlich strebenden Glaubensgenossen verdächtigen und hemmen, ihren wissenschaftlichen Credit zu Gunsten der Gegner des Christenthums selbst untergraben, ihnen das Leben verbittern, und wie bisher so auch fernerhin, möglichst *verhindern*, daß auch die Millionen Katholiken in Deutschland eine angemessene nationale Literatur erhalten und in der Wissenschaft der Völker nicht mehr so gut wie nichts gelten. Und *das* vermögen sie weiter zu bewerkstelligen, daß auch fernerhin wie bisher, und wie noch in diesem Augenblick gleich den Moden, theologische und philosophische Werke massenhaft vom Auslande in das katholische Deutschland importirt werden, so daß jetzt die Schwärmerei einem Franzosen, dann einem Spanier, dann einem Italiener, dann wieder einem Franzosen gilt, wie wir dieß in neuester Zeit erleben [1]).

[1]) Zur Erlahmung des wissenschaftlichen Eifers und Strebens des katholischen Klerus insbesondere muß nothwendig schon der Hauptgrundsatz der modernen Scholastiker führen, daß die Theologie und Philosophie wesentlich schon vollendet sey durch die Leistungen der Kirchenväter und Scholastiker und insbesondere des Thomas von Aquin, so daß man nur zu diesem zurückzukehren brauche und sich vor Neuem in der Wissenschaft zu

Wir wissen wohl, daß die Wahrheit und deren Erforschung Allgemeingut der Menschheit sey, daß es in dieser Beziehung keinen Unterschied der Zeiten und Nationalitäten geben könne, daß die Wahrheit nicht national ist und nicht verschieden nach den verschiedenen Völkern, und daß insofern in der Religion und Wissenschaft Einheit und Uebereinstimmung möglich und nothwendig sey. Wissen auch, daß der alte heidnische schroffe Gegensatz der Nationen und deren Abgeschloßenheit von einander, die durch die Bildung und insbesondere durch die christliche Religion überwunden wurden, keineswegs wünschenswerth und wieder zur Geltung zu bringen sey. Dennoch aber ist auch das nationale Moment, wie in der Sitte und äußern Religionsübung, so auch in der allgemeinen Bildung und Wissenschaft nicht ohne Bedeutung und Berechtigung. Wie der einzelne Mensch ein Recht hat, seine eigenthümliche Individualität und Begabung bis zu einem gewissen Grade zu behaupten und zur Geltung zu bringen, und nur wahrhaft Tüchtiges leisten kann, wenn ihm dieß gestattet ist, so hat auch jede Nationalität, wie ihre eigenthümliche Art und Begabung, so auch, wie mir scheint, dieser gemäß eine eigenthümliche Aufgabe in der Geschichte, die sie nur erfüllen kann durch Gebrauch der eigenthümlichen Kräfte in der eigenen nationalen Weise. Wir finden auch, daß keine der großen Nationen Europa's auf ihre nationale Eigenthümlichkeit im Gebiete der Kunst, Wissenschaft und Literatur verzichtet, sondern jede dieselbe zur Geltung bringt, die Italiener ebenso wie die Franzosen, Spanier u. s. w.

---

hüten habe. Es ist da kein Wunder, wenn die katholischen Theologen denken: Nun denn, ist die Arbeit schon gethan, so ist jetzt Feiertag und Ruhe, wozu noch geistige Anstrengung! Denn ist die Möglichkeit und das Recht zu neuer Erkenntniß versagt, woher soll die für das wissenschaftliche Streben nothwendige Begeisterung und Ausdauer oder auch nur Anregung kommen?

Warum sollten nun gerade die Deutschen, oder vielmehr gerade die Katholiken Deutschlands auf ihre nationale Eigenthümlichkeit in der Form und Behandlungsweise der Kunst, Wissenschaft und Literatur verzichten, sich der romanischen und der großentheils mit dieser identisch gewordenen scholastischen Weise fügen? Und warum sollen die Versuche, nach nationaler Eigenthümlichkeit in der Philosophie und Theologie zu verfahren, seyen sie auch nicht immer ganz gelungen, sogleich dem Gerichte und der Verurtheilung durch ausschließlich und einseitig romanisch-scholastisch Gebildete unterliegen [1])?

In manchen Wissenschaften zwar, insbesondere in den exacten, kann sich nationale Eigenthümlichkeit wenig zur Geltung bringen; wenn aber in irgend einem Zweige des Wissens dieß möglich und thatsächlich ist, so in der Philosophie. Das deutsche Volk gilt auch bei andern Völkern dafür, daß es, wie besondere Neigung, so auch besondere Begabung und Beruf habe, die idealen Interessen der Menschheit wissenschaftlich zu vertreten und zu fördern, also philosophisch zu streben und zu wirken. Und wenn auch von Fremden und von Deutschen selbst diese Aufgabe und Neigung Gegenstand des Spottes ist, da darüber das äußere thatkräftige Eingreifen in die Geschichte vernachläßigt werde, so ist dennoch diese Aufgabe, recht verfolgt

---

[1]) Freilich müssen wir uns, wenn wir hier auf deutsche Natur und Art, auf deutschen Geist uns berufen, darauf gefaßt machen, von Hrn. Prof. Clemens Tadel oder Verhöhnung über unsere Deutschthümelei zu erfahren, wie das schon Hrn. Prof. Kuhn von derselben Seite widerfuhr (Clemens: „Die Wahrheit ꝛc.“ S. 60). Wir erfahren das leider in neuerer Zeit gar oft, daß die guten Deutschen für fremdes Recht, Freiheit und nationale Eigenthümlichkeit schwärmen und wirken, Recht und Eigenthümlichkeit der eigenen Nationalität aber jeder Anmaßung leichthin preisgeben. Uebrigens sollte, scheint mir, der Constitutio Benedict. XIV. §. 17 (III.) gemäß, auch auf nationale Eigenthümlichkeit bei der Prüfung der Werke Rücksicht genommen werden.

und gelöst, so unwichtig und unbedeutend nicht, sondern welthistorisch wichtig und einflußreich. Ja gelingt es dem deutschen Volke durch Erfüllung dieser Aufgabe als Kopf und Herz der Menschheit zu wirken, es wird sich einigermassen darüber trösten können, wenn andere Völker als Hand und Fuß derselben zeitweise eine lärmendere und mehr beachtete Rolle in der Geschichte spielen.

Die deutsche Art aber zu philosophiren, die höchsten Probleme in Betreff der idealen Wahrheit zu untersuchen und zu lösen, ist sehr bestimmt unterschieden von der romanischen, und schon die Sprache deutet diese Art an und damit den eigenthümlichen Beruf der deutschen Philosophie. Die Sprache deutet dieß an, z. B. in den eigenthümlichen Wörtern „Gemüth" und „Vernunft", in welchen die Eigenthümlichkeit deutschen Geistes und das Besondere der Behandlungsweise der idealen Wahrheiten sehr bestimmt kund gegeben ist. Es ist dem Deutschen (im Allgemeinen) Bedürfniß, die idealen Wahrheiten, auch wenn sie historisch gegeben und im historischen Glauben angeeignet sind, in die Innerlichkeit und Tiefe der Seele aufzunehmen und daraus hervor, wie aus der eigenen, subjectiven Natur, bestimmend auf Leben und Wissen wirken zu lassen; es wird auch das objectiv Gegebene in das Gemüth aufgenommen, um da mit der subjectiven Wurzel wie in Eins zu verschmelzen und so wirksam zu werden. Die Unmittelbarkeit, Subjectivität und Selbstständigkeit des philosophischen Strebens, das daraus hervorwächst, finden in dieser Weise ihre Erklärung, und ebenso das Bedürfniß und Streben nach dieser ihre Rechtfertigung. Dieselbe Eigenthümlichkeit und dasselbe Recht deutet das Wort „Vernunft" (im engern Sinne) an; wir verstehen darunter das Vermögen des Geistes, das Ideale und das Göttliche mit einer gewissen Unmittelbarkeit zu vernehmen, zu

schauen, wie mit einem inneren geistigen Sinne[1]). Das philosophische Streben geht deshalb darauf aus, die Wahrheit aus dieser Vernunftschauung mit einer gewissen Unmittelbarkeit zu erkennen oder daraus zu construiren, wenn sie auch sonst aus dem historischen Traditionsgute der Menschheit aufgenommen wurde. Die Philosophie erhält daher auch in dieser Beziehung wieder einen vorherrschend subjectiven Charakter, und eine vom objectiven Glaubensinhalt unabhängige Stellung oder Selbstständigkeit. Eine Subjectivität freilich, die, weil eine allgemeine und objective, factische Eigenthümlichkeit der Vernunft sie begründet, selbst wiederum einen gewissen objectiven Charakter hat; in ähnlicher Weise wie ja auch die äußere Sinneswahrnehmung zwar als Thätigkeit subjectiv ist, doch aber objective Bedeutung hat. Ich will damit nicht sagen, daß andere Völker des Gemüthes und der Vernunft nicht theilhaftig seyen oder beides nicht anwenden; die menschliche Natur ist wesentlich gleich und bei allen Völkern mit denselben Kräften ausgestattet, so daß bei romanischen Völkern allerdings in einzelnen Fällen das was wir Gemüth und Vernunft nennen, sogar in hervorragendem Maße sich finden und bethätigen kann; aber als allgemeine Disposition und Neigung findet sich diese Eigenthümlichkeit mehr bei dem deutschen Volke und weist ihm seine Aufgabe an, wie sich dieß auch in der Sprache schon kund gibt. Die romanischen Völker nehmen lieber den historischen Inhalt im Glauben auf, und ihn festhaltend, suchen sie auf dieser Grundlage (des historisch von Außen aufnehmenden Glaubens) durch Verstandesoperation, durch begriffliche Fassung und Verbindung in Urtheil und Schlußfolgerung sich das Aufgenommene in seiner objectiven Beschaffenheit und Geltung deutlich zu machen.

[1]) S. das Nähere über die Vernunft in meiner „Einleitung in die Philosophie ꝛc. S. 205 ff.

Es ist ihnen mehr um diese äußerliche Verstandesklarheit und Deutung, als um innerliche Vermittlung und Anknüpfung an das ureigene Wesen des Geistes selbst zu thun; daher auch das Aufgenommene stets mehr ein Aeußerliches bleibt, — wenn auch bestimmend für das Leben, — als daß es aus der Tiefe des Geistes selbst wiederum in subjectiver Belebung reproducirt würde, worauf gerade das philosophische Streben des Deutschen hauptsächlich ausgeht. Das romanisch-scholastische Wort intellectus und das deutsche Wort Vernunft bezeichnen diese beiderseitigen Eigenthümlichkeiten. Der intellectus ist ein an sich leeres Vermögen (eine tabula rasa), dem der Stoff durchaus von außen geboten werden muß, durch die Thätigkeit der Sinne aus der Natur, und insbesondere durch das Gehör aus dem traditionellen geistigen Besitze der Menschheit, (oder wohl auch durch unmittelbare göttliche infusio); und das dieses Material dann in Begriffen und Schlußfolgerungen verarbeitet. Das Erkennen ist hier mehr nur ein Ordnen, Vereinfachen, in Zusammenhangbringen durch den intellectus, der freilich in den Begriffen das Wesen der Dinge erkennen soll, während er als ratio in der Schlußfolgerung den Zusammenhang, das Verhältniß derselben zu bestimmen sucht[1]). Hienach wäre aber doch nur eine begriffliche Erkenntniß zu gewinnen durch den intellectus, nicht eigentlich eine ideale; er übte nur die Functionen dessen, was wir Verstand nennen, als Fähigkeit Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu bilden. Genau freilich decken sich intellectus und Verstand auch nicht, da man thatsächlich doch auch eine wahrhaft ideale Erkenntniß anstrebte und besaß, obwohl man Ideen und Begriffe nicht klar von einander unterschied. „Vernunft" aber hat eine andere Bedeutung und Func-

[1]) Vgl. über intellectus und Vernunft meine „Einleitung in die Philosophie ꝛc." S. 210 ff.

tion. Sie ist Vermögen idealer Erkenntniß und hat als solches einen bestimmten aprioriſchen Gehalt, der dem Geiſte die Fähigkeit gibt und den Maaßſtab, die Dinge in Bezug auf ihre Vollkommenheit oder ideale Wahrheit zu erkennen, zu beurtheilen, in unmittelbarem Lichte — nicht in einem irgend erſt geliehenen oder aufgenommenen. Die Vernunft iſt als Vermögen des Vernehmens eines idealen Reiches und der abſoluten Vollkommenheit und gewiſſermaſſen eine zwar nicht für die Wahrheit — aber für die eigenthümliche Erkenntniß derſelben ſchöpferiſche Kraft. Wo ſie daher als beſonderes philoſophiſches Vermögen und Princip anerkannt wird, da muß nothwendig die Philoſophie ſelbſtſtändiger, unabhängiger ſich geſtalten und auftreten, als wo nur der leere intellectus als das eigentlich erkennende Agens gilt; wie es ja auch ſonſt in der germaniſchen Natur liegt, bei aller Anerkennung der Auctorität doch auch wiederum nach Selbſtſtändigkeit in den Lebensverhältniſſen, nach Selfgovernment zu ſtreben. Bei den Romanen iſt freilich thatſächlich das, was wir Vernunft nennen ebenfalls thätig und nicht blos der intellectus, aber ihre Eigenthümlichkeit und ſchon ihre Sprache läßt dieß theoretiſch, principiell nicht recht zur Anerkennung kommen und zur Geltung bringen. Hierin liegt zugleich eine Hauptſchwierigkeit der gegenſeitigen Verſtändigung der romaniſch-ſcholaſtiſchen und deutſchen Philoſophie, wie wir ſie unſerer Natur und unſerm Bedürfniß gemäß zu faſſen und auszubilden haben. — Dieſe deutſche Eigenthümlichkeit wird man von Seite der romaniſchen und romaniſirten Scholaſtiker ſowohl, als auch von den kirchlichen Behörden gelten laſſen müſſen, wenn man der deutſchen Nationalität und der ihr gemäßen idealen Erkenntniß in der Philoſophie und ſelbſt in der Theologie, (ſoweit ſie wirklich wiſſenſchaftlich ſeyn ſoll) gerecht werden will. Ohne dieß wird die deutſche Geiſteswiſ-

senschaft in ihrem innersten Leben gehemmt, und wird Fortschritt eben so wenig möglich seyn, als ein fördernder Einfluß auf die Bildung des Zeitbewußtseyns und eine Beherrschung und Erhebung desselben. — Man möchte vielleicht dagegen einwenden, die deutsche Philosophie und die deutschen Philosophen seyen ja selbst weder in dieser Auffassung der Vernunft, noch in der der Philosophie einig, sondern es herrsche da große Verschiedenheit, daher könne dieß nicht als nationales Bedürfniß und Recht geltend gemacht werden. Allein die erwähnte Eigenthümlichkeit der germanischen Natur, das Streben nach Tiefe, Innerlichkeit und Unmittelbarkeit, und das Verlangen selbst das von Außen Dargebotene (Wahrheit und Gesetz) nicht blos als Aeußerliches aufzunehmen und geltend zu machen, sondern innerlichst die Anknüpfung an die subjective Natur zu suchen, sich damit in inniger Verbindung gleichsam zu vermählen und dasselbe dadurch wie ein subjectives Product erscheinen zu lassen — diese Eigenthümlichkeit der germanischen Natur, sage ich, ist so allgemein bekannt, und selbst von andern Nationen anerkannt in Lob oder Tadel, und durch die Geschichte selbst bestätigt, daß sie im Ernste und allgemein kaum bestritten werden kann. Selbst bei den eigentlich deutschen hervorragenden Scholastikern machte sich diese Eigenthümlichkeit in dem mystischen Grundzuge geltend, der ihnen eigen ist; so vorzüglich bei Hugo von St. Victor und auch, wenn gleich in minderem Grade bei Albertus Magnus; bei den späteren, mehr einseitigen Mystikern ohnehin. Aber selbst auch der Kirchenspaltung in Deutschland lag, welches auch sonst die Veranlassungen und Motive dazu seyn mochten, wenigstens zugleich der gewaltsame Ausbruch dieses, immer mehr durch das romanische Wesen in seiner Geltung beschränkten Grundzuges der germanischen Natur zu Grunde. Wenn nun die deutsche Philosophie

der neuern Zeit selbst nicht über einen Leisten geschlagen erscheint, sondern verschiedene Standpunkte und Modifikationen bietet, so ist das kein Beweis gegen die Thatsächlichkeit dieses nationalen Grundzuges; denn dasselbe Streben nach Innerlichkeit, nach Anknüpfung an das Subject und nach subjectivem, schöpferischen Streben zeigt sich allenthalben, und die besonderen Modificationen und sogar Disharmonieen gehen selbst hieraus hervor. — Dieser Grundzug hat demnach nationale Bedeutung und ein Recht sich geltend zu machen, damit die deutsche Wissenschaft sich naturgemäß entwickeln kann — wenn auch allerdings eigenthümliche Gefahren hinwiederum damit verbunden sind. Wir wollen nicht anderen Nationen, insbesondere nicht den romanischen, diese Eigenthümlichkeit aufdringen, sondern nur für uns sie zur Geltung bringen; jene mögen in ihrer Weise streben, aber sie haben kein Recht deutsche Werke um dieses Grundzuges willen zu verfolgen und zu verurtheilen [1]).

Noch wäre endlich gegen unsere Ansicht ein Umstand von besonderer Wichtigkeit hervorzuheben und geltend zu machen. Die scholastische Wissenschaft nämlich selbst ist ja eigentlich doch der Hauptsache nach Werk, Schöpfung des germanischen Geistes im Mittelalter, wie kann also diese Art der Wissenschaft der germanischen Natur zuwider und ein Hinderniß der freien, naturgemäßen Thätigkeit und wissenschaftlichen Forschung seyn? Ich gebe zu, behaupte es sogar selbst, daß die Scholastik des Mittelalters wesentlich Werk des germanischen Geistes sey, denn die bedeutendsten Scholastiker sind germanischen Ursprungs z. B. schon Anselm von Canterbury, Hugo von S. Victor, Albertus Magnus, selbst Thomas von Aquin u. A. Allein daraus geht für's Erste dieß hervor, daß schon damals der germanische

[1]) Es gibt allerdings auch Deutsche, die hievon nichts wissen wollen; aber es sind hauptsächlich romanisirte, solche, die in ihrer Jugend ganz in römisch-scholastischer Weise gebildet worden sind.

Geist den Drang und die Kraft hatte in eigenthümlicher Weise wissenschaftlich dem Christenthume gegenüber sich zu verhalten und eine neue Art der wissenschaftlichen Behandlung gerade in der Scholastik zu schaffen; eigenthümlich und verschieden von der wissenschaftlichen Art der griechischen und lateinischen Kirchen-Lehrer. Sie hielten es für erlaubt, für recht und nothwendig, eine neue Weise der Wissenschaft zu schaffen, nicht blos bei der alten es bewenden zu lassen. Denn das wird doch Niemand in Abrede stellen, daß die Scholastik, was wissenschaftliche Behandlungsweise betrifft, sich sehr vom christlichen Alterthume unterscheidet, und als selbstständige Schöpfung sich darstellt. Daraus folgern wir aber nicht, daß wir nun diese Weise blindlings annehmen und festhalten müssen, sondern vielmehr, daß auch wir das Recht haben nach unserer Art und unseren Bedürfnissen die Wissenschaft des Geistes, die Philosophie insbesondere, zu gestalten. Denn wenn man damals das Recht dazu hatte, warum jetzt nicht mehr? Warum sollen wir um der Scholastik willen auf dieses Recht verzichten, da diese selbst den Kirchenvätern gegenüber nicht darauf verzichtet hat und selbst nie hätte entstehen können, wenn damals Grundsätze geltend gemacht worden wären, wie die, welche man jetzt im Namen der Scholastik zur Geltung bringen will? Was aber die germanische Eigenthümlichkeit betrifft, so ist in der That richtig, daß sie damals in der Wissenschaft nicht vollständig zur Geltung kam, wenigstens nicht in der eigentlichen Scholastik, sondern mehr nur in der Mystik, und allmählig in dieser isolirt, zur Einseitigkeit wurde. In der eigentlich scholastischen Wissenschaft bethätigte sich zwar die germanische Geisteskraft, aber in überkommenen, dem griechisch-römischen Alterthum entlehnten Formen, so daß ihre Eigenthümlichkeit in dieser Beziehung nicht recht zur Geltung kam, sondern mehr oder minder, na-

mentlich bei den späteren, eine Romanisirung eintrat; wie ja auch sonst die Kraft der germanischen Völker die gesunkenen Völker des Alterthums zwar neu belebte und regenerirte, dagegen dieselben formell von den Bildungsformen und Eigenthümlichkeiten der alten römischen Welt allmählig bezwungen, gestaltet, romanisirt wurden und ihre germanische Eigenthümlichkeit verloren. Wie in politischer und socialer Beziehung, so verhält es sich auch in Bezug auf die Wissenschaft. Es wird aber außer und neben der mehr und mehr romanisirten und endlich romanisch gewordenen germanischen Geistesschöpfung der Scholastik, wohl auch eine eigentlich germanisch-christliche Philosophie das Recht haben, sich zu bilden und zu existiren, in welcher die deutsche Eigenthümlichkeit sich vollkommener zur Geltung bringen, und, so weit möglich, sich schöpferisch erweisen soll. Denn was früher gestattet war, kann auch jetzt nicht wesentlich unchristlich seyn, und wenn die romanische Art ein Recht hat, sich geltend zu machen, dann auch die germanische; und wenn endlich das deutsche Volk eine besondere Culturaufgabe hat und sie insbesondere auch in der Schöpfung einer eigenthümlichen Philosophie erfüllen soll, so kann es weder im Interesse der katholischen Kirche noch in dem des deutschen Volkes liegen, daß gerade die Katholiken Deutschlands durch unbillige Beschränkung ihrer wissenschaftlichen, insbesondere philosophischen Bestrebungen von der Erfüllung dieser nationalen Aufgabe ausgeschlossen werden. Für Deutschland selber könnte eine solche Ausschließung ohnehin nur mehr und mehr unheilvoll werden, die Kluft zwischen Katholiken und Protestanten nur immer mehr erweitern; während dagegen eine nationalere Art wissenschaftlichen Strebens von Seite der Katholiken dazu beitragen wird, immer mehr eine Verständigung mit den Protestanten Deutschlands zu erzielen, eine gegenseitige Annäherung und billige Beurtheilung

zu ermöglichen; denn dieß wird die Folge seyn, wenn man endlich aufhört, zur Verschiedenheit des Glaubensbekenntnisses auch noch beständig die Verschiedenheit wissenschaftlicher Behandlung, die für das deutsche Wesen ungenießbare, widerwärtige romanisch-scholastische Art derselben zu fügen. Und hat das deutsche Volk wirklich noch eine Zukunft, ist es noch nicht ausgelebt und dem Verfalle entgegengehend, dann wird es sicher auch in der Wissenschaft der idealen Wahrheit nicht stille stehen oder umkehren. Wo ein Volk nicht mehr mit frischem Geiste vorwärts strebt, und Neues zu schaffen sich zutraut und unternimmt, da geht es zurück und verkümmert; alle Auffrischung großer Vergangenheit, alle Rückkehr zur Betrachtung großer Leistungen derselben kann, wie die Geschichte genugsam lehrt, dem Verfalle nicht wehren und keine Erneuerung wirken. Die Griechen und die Römer hatten eine große Vergangenheit und suchten sich theilweise künstlich durch die Erinnerung daran und durch vermeintliche Rückkehr wieder aufzufrischen, gerade zu der Zeit als das Christenthum aus kleinen Anfängen emporwuchs. Aber die große Vergangenheit und das Streben nach Rückkehr zu derselben half nichts mehr, da man nicht mehr Kraft und Muth fühlte vorwärts zu streben und Neues zu schaffen. Das deutsche Volk wird hoffentlich noch nicht in Betreff der geistigen Cultur und Wissenschaft in dem Stadium der Kraftlosigkeit seyn, daß es durch Zurückgreifen und Umkehr, durch Erinnerung an ehemalige Leistungen und Größe vergebliche Anstrengung zur Regeneration zu machen braucht!

Man halte mir endlich auch nicht entgegen, der geringe Aufschwung der Wissenschaft und Literatur im katholischen Deutschland könne schon deßwegen nicht der Beschränkung durch strenge Censur gegen die katholischen Schriftsteller zugeschrieben werden, weil ja andere katholische Völker auch unter derselben

Strenge und Beschränkung stehen und dennoch zu hoher Blüthe in Wissenschaft und nationaler Literatur kamen. Das ist allerdings richtig, aber die Verhältnisse waren ganz andere. Für's Erste hatte sich bei diesen romanischen Völkern die eigenthümliche Literatur nicht einer übermächtigen protestantischen gegenüber zu entwickeln und zu behaupten, und zudem fühlen romanische Naturen sich in natürlicher Entwicklung durch romanisch-scholastische Principien und Schulansichten, die doch hauptsächlich den Maaßstab bei der Beurtheilung der katholischen Geistesarbeiten bilden, nicht in dem Maaße beschränkt wie deutsche, weil sie wesentlich verwandt sind. Dann aber fand der nationale Aufschwung stets gerade in den Perioden des höchsten Selbstgefühls und der geistesfreiesten Entwicklung statt, in Italien, wie in Spanien und Frankreich; überdieß war damals die Beschränkung durch Verbindung von Schulansichten und kirchlicher Censur keineswegs so strenge und organisirt, wie gegenwärtig. Und endlich, wenn wirklich manche Differenzen und Verfolgungen der Autoren oder ihrer Werke nicht ausblieben, wie z. B. in Frankreich, so nahm sich das nationale Bewußtseyn und Selbstgefühl derselben an und ließ sie nicht fallen trotz aller Anfeindungen, wie dieß z. B. bei Carteſius und seiner Philosophie der Fall war und ist. In Deutschland dürfen leider wenigstens katholische Schriftsteller solche Berücksichtigung und Förderung durch das nationale Bewußtseyn und Ehrgefühl kaum hoffen, und haben sie bisher auch nicht gefunden. Selbst die gebildeten Katholiken sind gewöhnlich gleichgültig gegen die Werke wie gegen das Schicksal insbesondere ihrer Philosophen und Theologen, finden es sogar häufig angemessen, daß man sie niederhalte und verpöne; denn sie meinen selbst, das liege im Wesen des Katholicismus jede freie selbstständige Geistesthätigkeit im Gebiete der höheren Wahrheiten

zu unterdrücken. Fühlen sie dann doch das Bedürfniß wissenschaftlicher Fortbildung in dieser Beziehung, so wenden sie sich an die philosophischen und theologischen Werke des deutschen Protestantismus, um dasselbe zu befriedigen; und insoferne ist die Lage der katholischen Schriftsteller in Deutschland hoffnungslos genug!

Inhalt.

	Seite
Vorrede	III — XI
I. Recht und Freiheit der wissenschaftlichen Forschung im Allgemeinen	1 — 34
II. Recht und Freiheit der wissenschaftlichen Forschung innerhalb des Christenthums und der Kirche	35 — 117
III. Unsere Lage	118 — 162

Druckfehler.

Seite	4	Zeile	3	von unten	Aufgabe statt Augabe.
„	57	„	11	von unten	bestätigt statt beſtättigt.
„	123	„	12	von unten	secundär statt ecundär.

UEBER DIE BEDEUTUNG

DER

EINBILDUNGSKRAFT

IN DER PHILOSOPHIE

KANT'S UND SPINOZA'S.

VON

J. FROHSCHAMMER

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MÜNCHEN.

MÜNCHEN.
THEODOR ACKERMANN.

1879.

11486
5/1/91

Vorrede.

Die Philosophie Kant's und Spinoza's, dieser beiden Philosophen, welche in der modernen Welt den nachhaltigsten Einfluss ausgeübt haben und ausüben, ist in neuester Zeit Gegenstand vielfacher Behandlung, Darstellung, Erklärung und Kritisirung geworden, und insbesondere hat sich um Kant's philosophische Leistung eine ungemein reiche Literatur angeschlossen, um deren Verständniss und richtige Würdigung zu fördern. Indess wurde dabei doch ein nach unserm Dafürhalten äusserst wichtiges, ja bestimmendes Element in beiden Philosophien zu wenig berücksichtigt und gewürdigt — wenn auch allerdings nicht ganz unbeachtet gelassen, von einigen sogar mit Nachdruck betont, — nämlich die Einbildungskraft bei Kant, die Imaginatio bei Spinoza. So erschien es sach- und zeitgemäss, gerade diesem Gegenstande eine eingehendere Untersuchung zu widmen und dadurch, wie ich glaube, eine Lücke in der Darstellung und Würdigung beider auszufüllen. Es lag diess um so näher, als dadurch zugleich Veranlassung geboten ward, die Bedeutung, welche ich in meinem Versuche: „Die Phantasie als Grund-

princip des Weltprocesses" dieser zugetheilt, damit zu vergleichen und dadurch vielleicht auch manches der Vorurtheile zu überwinden, welche gegen diese Auffassung und Weltbedeutung der Phantasie noch bestehen und sich vielfach gar hartnäckig zu erhalten suchen. — Auch das Verhältniss der beiden in Frage stehenden Philosophen selbst wird dabei einige Beleuchtung und richtige Bestimmung erfahren können; denn es zeigt sich dabei, dass die Weltauffassungen beider dem Wesen nach sich nicht so vollständig fremd und so grundverschieden sind, wie man gewöhnlich meint, dass sie vielmehr gerade durch die Bedeutung, welche sie der Einbildungskraft oder Imagination geben, in merkwürdigem Grade übereinstimmen, insofern dem Einen die Welt (Natur) für das menschliche Erkennen nur ein phänomenales Dasein hat, für den Andern in ihren Gestaltungen und Aenderungen nur durch Imagination existirt. Allerdings besteht auch eine grosse, fundamentale Verschiedenheit zwischen beiden, da der Eine die theoretische Aufgabe der menschlichen Wissenschaft darin findet, sich auf die Erscheinungswelt zu beschränken und diese in ihrem nothwendigen, gesetzmässigen Wesen und Zusammenhang zu erkennen, der Andere aber darin, dieses Imaginationsgebiet aufzulösen, zu überschreiten und, sich in den Gesichtspunkt des Absoluten versetzend, nur das Ansich davon zu beachten und geltend zu machen. Diese Verschiedenheit ändert indess nichts an der Aehnlichkeit ihrer Auffassung der Welt als solcher und an der Rolle, welche sie der Einbildungskraft bezüglich des Dasein's, des Wesens und der Entwicklung derselben (soweit von solchen die Rede sein kann) zutheilen. — Diese vorläufige Andeut-

ung mag genügen, zu zeigen, dass es nicht ein gar so abentheuerliches, philosophisch von vorne herein unzulässiges Beginnen ist, die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses objectiv und subjectiv aufzufassen — wie es so Manchen erscheint. Wer die Sache selbst in ihrer eingehenden Darstellung einer genaueren Prüfung unterzieht, wird, meine ich, zu einer besonneneren und richtigeren Würdigung kommen, als sie bei manchen Fachphilosophen üblich ist. Dass in meinem Versuche weiter gegangen ist als es früher in dieser Richtung geschah, ist selbstverständlich; aber es ist auf einem Wege fortgeschritten, der vorbereitet, geöffnet und, schon, wenn auch ohne klares Bewusstsein und ohne Entschiedenheit betreten war. Dass endlich in der Untersuchung die genetischen Versuche der modernen Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft in Betracht gezogen und verwerthet werden, braucht wiederum kaum erst noch gerechtfertigt zu werden. — Eine Extravaganz des Wissenwollens würde nur mit Unrecht in dem Unternehmen erblickt werden. Der menschliche Geist hat sicher Schranken seiner Kraft und Erkenntniss, aber niemals und von Niemanden können in gegebener Zeit diese Schranken sicher angegeben werden. Die Forschung hat daher unbeschränktes Recht. Und sie muss sich stets hohe, ja höchste Ziele setzen, denen sie nachstrebt, wenn sie Bedeutendes erreichen, über die gemeine Auffassung der Dinge hinauskommen und die grossen Räthsel des Daseins wenigstens erkennen, wenn nicht lösen soll. Diess gilt insbesondere von der Philosophie. Sie hat damit begonnen, sich die höchste Aufgabe zu stellen, die nämlich, Urgrund und Wesen des Daseins zu ergründen. Diess Streben

führte zur Beobachtung, zur Durchforschung zunächst der äusseren, dann der innern, geistigen Natur und daraus gingen, gleichsam als Nebengewinn die übrigen Wissenschaften fast sämmtlich hervor, insbesondere die Naturwissenschaft. Denn das Höchste muss von den Menschen angestrebt werden, wenn alle ihre Kräfte geweckt und in Thätigkeit gesetzt und wenn die gemeinen Anschauungen und Gewöhnungen aufgegeben werden sollen. Ist es doch auch im Gebiete der Kunst und Gewerbe nicht anders. Es muss auch da Grosses, Ungemeines, ja unmöglich oder ungeheuerlich Erscheinendes, angestrebt werden, wenn die Kräfte geweckt und geübt, Erfindungen gemacht und Fortschritte erzielt werden sollen. Denn selbst wenn das Hauptziel nicht erreicht wird, ja sich als unerreichbar zeigt, ist doch der Nebengewinn so gross und mannigfaltig, dass eine allgemeine Förderung in geistiger und physischer Beziehung daraus hervorzugehen pflegt. Wo man sich nur mit dem Gewöhnlichen, Alltäglichen, mit den hergebrachten Hütten, Geräthschaften u. s. w. begnügt, da verharren die Völker, wie die Geschichte bezeugt, in Unkultur und Barbarei; erheben sich nicht, sondern sinken immer tiefer. So wird sich wohl auch in der Gegenwart, die Philosophie grosse, zunächst Manchen wie ungeheuerlich erscheinende Ziele setzen dürfen, um lebendig zu bleiben, energisch zu streben und Fortschritte zu machen. Insbesondere darf sie nicht auf Welterklärung aus Einem Grundprincip verzichten; denn wenn dieselbe auch nicht ganz gelingt oder sich zuletzt als einseitig erweist, so ist sie doch Veranlassung, dass in Einer Richtung die Dinge möglichst genau erforscht werden, und verhindert wird, dass die Phi-

losophie in ein bloss fragmentarisches oder skeptisches Irrlichteliren verfalle. Am wenigsten wird sie sich dazu verstehen dürfen, etwa blos an die Materie und die mechanischen Gesetze sich zu halten und diesen in naiver Weise abfragen zu wollen, was denn eigentlich der denkende Geist sei (der doch selbst die Frage stellt und forscht und allenfalls auch antwortet und zuletzt doch nur in sich selbst die Gewähr für die Richtigkeit der Antwort der Materie hat). Aber auch mit dem bequemen Skepticismus darf sie sich nicht begnügen, der sowohl des Glaubens als des Nichtglaubens und selbst auch der wissenschaftlichen Forschung sich entschlagen will — so wenig als mit dem Dogmatismus, der einfach an das Gegebensein sich hält. Aber ebenso wenig kann und darf endlich die philosophische Forschung bei dem blossen Kriticismus stehen bleiben, der ja stets nur eine bestimmte Uebergangsstufe in der Geschichte der Philosophie bezeichnet und nur als kritische und negative Vermittlung einer höheren positiven Philosophie Zweck und Bedeutung hat, nicht reiner Selbstzweck sein kann. Es lag auch in Kant's Vermögen nicht, dem philosophischen Forschen für immer eine feste, unverrückbare Schranke zu bestimmen.

München im Juni 1879.

Der Verfasser.

INHALT.

Seite

Vorrede . . . . . I—VII

I.

Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Kant'schen Philosophie . . . . . 1—114

Einleitung . . . . . 3—7

I. Die Einbildungskraft in der transscendentalen Aesthetik 8—18

II. Die Einbildungskraft in der transscendentalen Analytik 19—51

III. Transscendentale Dialektik und Einbildungskraft . . 51—75

IV. Die praktische Vernunft und die Einbildungskraft . 75—91

V. Urtheilskraft und Einbildungskraft . . . . . 91—114

II.

Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft (Imagination) in der Philosophie Spinoza's . . . . . 115—172

Einleitung . . . . . 117—125

I. Die Erkenntnissarten und ihr Verhältniss zu einander 125—141

II. Vom Wesen der Imagination . . . . . 141—147

III. Leistungen der Imagination . . . . . 147—157

IV. Die Imagination in praktischer Beziehung . . . . 157—162

V. Die Imagination als Grund der Welterkenntniss und der Welt selbst . . . . . 162—172

I.

UEBER DIE BEDEUTUNG

DER

EINBILDUNGSKRAFT

IN DER

KANT'SCHEN PHILOSOPHIE.

Dass die Einbildungskraft, sowohl die productive als die reproductive in Kant's Philosophie, zunächst in erkenntnisstheoretischer Beziehung von grosser, entscheidender Bedeutung ist, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein angesichts der eigenen Aussprüche Kants hierüber und der Rolle, welche dieselbe gerade an den wichtigsten Punkten seiner Untersuchungen in der „Kritik der reinen Vernunft" zu spielen hat. Er führt sie zuerst ein als Vermögen der „Synthesis", unter welcher er in ihrer allgemeinsten Bedeutung die Handlung versteht, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniss zu begreifen — wobei dieselbe rein ist, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist. Kant bezeichnet dabei die Einbildungskraft als „eine blinde, obgleich unentbehrliche Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniss haben würden; der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind."*) Mit dieser Auffassung der Einbildungskraft als Vermögen der Synthesis in Uebereinstimmung spricht er sich auch später aus, wo er vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe handelt und die Einbildungskraft als das Vermögen bezeichnet, Schemata zu produciren, d. h. unbestimmte Bilder zum Behufe der Anwendung der Kategorieen, oder als Vermögen des allgemeinen Verfahrens einem Begriffe sein Bild zu ver-

*) Krit. d. r. V. S. 109 vgl. S. 654. (Hartenstein'sche Ausg. S. W).

schaffen.*) Hierbei bemerkt er: „Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raum), ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig congruiren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, gemäss einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt und ist ein transscendentales Produkt der Einbildungskraft . . .**)

Bezeichnet Kant in diesen und vielen anderen Stellen die Einbildungskraft als Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung zur Einheit der Erkenntniss oder der Vorstellungen in Urtheilen, so erklärt er anderwärts dieselbe auch noch als das „Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen". ***) Damit ist die Einbildungskraft auch als Vermögen der Thesis aufgefasst, und Kant unterscheidet sie in productive und reproductive Einbildungskraft, insofern sie sich entweder mit Spontaneität bethätigt, oder ihre Synthesis lediglich nach empirischen Gesetzen, nämlich denen der

*) Krit. d. r. V. 159—160.

**) A. a. O.

***) Krit. d. r. V. S. 141. Vgl. S. W., Bd. X, (Anthropologie) S. 153, 171 ff.

Association, vollzieht. — Beginn und Verlauf des Erkenntnissprocesses ist also nach Kant's ausdrücklichen Worten durch die Einbildungskraft bedingt, und dass das menschliche Erkennen nie ganz derselben oder ihrer Gebilde entbehren könne, spricht er ebenso entschieden aus: „Wir mögen unsere Begriffe noch so hoch anlegen und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahiren, so hängen ihnen doch noch immer bildliche Vorstellungen an, deren eigentliche Bestimmung es ist, sie, die sonst nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, zum Erfahrungsgebrauche tauglich zu machen. Denn wie wollten wir auch unsern Begriffen Sinn und Bedeutung verschaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anschauung, (welche zuletzt immer ein Beispiel aus irgend einer möglichen Erfahrung sein muss) unterlegt würde? Wenn wir hernach von dieser concreten Verstandeshandlung die Beimischung des Bildes, zuerst der zufälligen Wahrnehmung durch Sinne, dann sogar die reine sinnliche Anschauung überhaupt weglassen, so bleibt jener reine Verstandesbegriff übrig, dessen Umfang nun erweitert ist und eine Regel des Denkens überhaupt enthält*).

Bedenkt man nun das Verhältniss, in welchem bei Kant die Erkenntniss und deren Inhalt, die Erscheinungs-Welt, zu einander stehen, so ist unschwer einzusehen, dass auch für diese selbst die Einbildungskraft von wesentlicher Bedeutung ist. Die Erkenntniss, soweit sie eigentliche, theoretische Wissenschaft ist, bezieht sich bei Kant nur auf Phänomene und diese selbst entstehen oder sind als solche für den Menschen nur durch seine Erkenntnissorgane und in seiner Erkenntniss. Nun ist die Einbildungskraft (Phantasie, Imagination) auch nach Kant'scher Auffassung wesentlich die Fähigkeit, Bilder und deren Verbindung miteinander, deren Beziehung zu einander vorzustellen und darzustellen, so dass durch sie die Welt der Erscheinungen für das mensch-

*) „Was heisst: sich im Denken orientiren?“ S. W. Bd. I. S. 121. (Hartenstein'sche Ausg.)

liche Bewusstsein producirt wird und existirt. Phantasie ist der ursprünglichen Bedeutung nach in der That nichts anders als das Vermögen, Phänomene zu bilden, hervorzubringen für das menschliche Bewusstsein und Dasein; die Fähigkeit also, das an sich Verborgene zur Erscheinung zu bringen auf Anregung des unerkennbaren Ansich, und eine Erkenntniss zu gewinnen durch Schaffung einer phänomenalen Welt, auf welche sich der ganze theoretische Erkenntnissapparat nach Kant'scher Auffassung bezieht. Auch lässt Kant selbst die Einbildungskraft zugleich an der Sinnlichkeit und am Verstande participiren und zwischen beiden die Mittlerrolle spielen. Daher wohl entsteht hie und da nach seiner Darstellungsweise der Schein, als ob die Einbildungskraft nicht eine besondere, eigenthümliche Fähigkeit der menschlichen Natur sei, sondern ein Produkt der Wechselwirkung jener beiden, während er sie doch sonst und im Allgemeinen sehr bestimmt als eine selbstthätige (spontane) Kraft bezeichnet und behandelt. Wenn z. B. die Einbildungskraft etwa als „Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit" (den inneren Sinn) aufgefasst zu sein scheint, so kann diess nicht in strengem Sinne zu nehmen sein, weil dabei der Verstand direct auf die Sinnlichkeit müsste wirken können — was doch der ganzen Lehre vom Schematismus widerspricht, bei welchem die Einbildungskraft wesentlich die Vermittlerin bildet zwischen Verstand und Sinnlichkeit (und zwar gerade dem innern Sinn). Ebensowenig kann sie ernstlich als „Wirkung der Einheit der Apperception" betrachtet werden, sondern nur von dieser in ihrer synthetischen Function bedingt erscheinen, während hinwiederum die Einheit der Apperception selbst sich actualisirt und geltend macht durch Vermittlung der Einbildungskraft — wie später gezeigt werden soll.*) Woher die Einbildungskraft selbst, sowohl die reine oder productive, als die empirische, reproductive **)

*) Vgl. Krit d. r. V. S. 652, 655 — 656 (S. W. Bd. II.)

**) S. W. W. Bd. X. S. 171.

stamme oder wie sie entstehe, hat Kant nicht näher erklärt oder untersucht, wie er bezüglich aller Kräfte des Geistes von dem thatsächlichen Gegebensein derselben ausgeht und durch Analyse ihr Wesen, ihre Function und Bedeutung zu bestimmen sucht, ohne sich auf Untersuchung genetischer Probleme näher einzulassen.

Geht schon aus diesen ausdrücklichen Erklärungen Kant's über die Einbildungskraft unzweideutig hervor, dass sie in seiner Theorie für das Erkennen und damit auch das Sein des phänomenalen Daseins die grösste Wichtigkeit habe, so ist der folgenden Untersuchung die Aufgabe gestellt, näher zu bestimmen, welche Rolle thatsächlich dieselbe in Kants ganzer Philosophie zu spielen hat. Zu diesem Zwecke haben wir die wichtigsten Theile dieser Philosophie und die Bethätigung der Einbildungskraft in jedem derselben kurz in Betracht zu ziehen. Zuerst soll diess geschehen bezüglich der drei Haupttheile der „Kritik der reinen Vernunft", nämlich der transscendentalen Aesthetik, der transscendentalen Analytik und der transscendentalen Dialektik; dann ist zu prüfen, ob auch in der „Kritik der praktischen Vernunft" die Einbildungskraft eine wesentliche Wirkung ausübt, und wenn diess, worin dieselbe besteht; und endlich ist die „Kritik der Urtheilskraft", wie sich von selbst versteht, in ganz besonderem Maasse für unsere Untersuchung von Wichtigkeit, da in ihr der Einbildungskraft eine ausdrücklich anerkannte Hauptrolle zukommt.

I.

Die Einbildungskraft in der transscendentalen Aesthetik.

1. Die transscendentale Aesthetik ist bei Kant die Untersuchung über die apriorischen, mit dem Erkenntnissvermögen selbst gegebenen Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung. Als solche werden Raum und Zeit als Grundformen der Sinnlichkeit aufgefasst, während die Empfindung als Quelle oder Kanal gilt, wodurch das Inhaltliche oder das empirische Material für jene apriorischen, an sich reinen, leeren Formen geliefert wird. Raum und Zeit werden demgemäss von Kant nicht als äussere, objective Realitäten, Dinge oder Eigenschaften von Dingen betrachtet, sondern werden vielmehr als sinnliche Anschauungsformen des Erkenntnisssubjects aufgefasst, wodurch alle menschliche Erkenntniss ihren Grundcharakter erhält, den nämlich, dass sie sich blos auf das sinnlich Erscheinende, auf Phänomene beziehen kann, nicht auf das zu Grunde liegende verborgene Wesen oder Ansich der Dinge. Bekanntlich ist durch diese Auffassung zugleich sowohl der realistische als der idealistische Charakter der Kant'schen Philosophie begründet; der realistische, weil nichts als wirklich erkennbar betrachtet wird, was nicht in den Formen der Sinnlichkeit in das Bewusstsein kommt, der idealistische, weil die Erkenntniss wesentlich nur durch die sinnlichen Anschauungsformen des Subjects, Raum und Zeit zu Stande kommen kann, also ihre Wurzel durchaus in dem Erkenntnissvermögen des Subjectes selber hat. Ob Raum und Zeit für Kant blos subjective Anschauungsformen, sowie die räumlich-zeitlichen Erkenntnissobjecte blos Gebilde des erkennenden Geistes selber seien, ohne äussere,

vom Subject unabhängige Realität, wie das gewöhnliche empirische Bewusstsein und Handeln sie betrachtet, mag hier dahin gestellt bleiben. Genug, für das sinnliche Wahrnehmen in Raum und Zeit müssen diese als ursprüngliche, mit der sinnlichen Natur selbst gegebene Anschauungsformen im Geiste des Menschen (als „bereit liegend" bei Beginn der Wahrnehmung) angenommen werden. Wir nehmen also die Dinge in Raum und Zeit wahr, nicht weil sie in einem von unserem Erkenntnissvermögen verschiedenen, äusserlich existirenden Raume sind, sondern weil unser Geist so organisirt ist, dass er die Dinge unter den Formen des Raumes und der Zeit wahrnehmen muss; und zwar die inneren, die Gegenstände des innern Sinnes, unter der Form der Zeit, die äusseren unter der Form des Raumes und zugleich, insofern sie innerlich zu Vorstellungen werden, unter der Form der Zeit. An sich aber gewähren beide noch keine wirkliche, inhaltliche Erkenntniss, sondern sind eben nur die nothwendigen Formen, in welche das Erkenntniss-Material, das durch die Empfindung (Sinnenthätigkeit) gewährt wird, zum Behufe wirklicher Anschauung eingebildet werden muss.

Zur Begründung dieser Auffassung von Raum und Zeit als apriorischer Anschauungsformen des Subjects, weist Kant vor Allem darauf hin, dass ohne sie Räumliches und Zeitliches gar nicht wahrgenommen werden könnte, dass sie also Grundbedingung der empirischen Wahrnehmung seien, demnach dieser vorhergehen müssen und darum nicht erst aus ihr erfahren oder gewonnen werden können. Auch würden nothwendige und allgemein gültige Urtheile (Wahrheiten), die sich auf Wesen und Eigenschaften von beiden gründen, nicht möglich und daher nicht thatsächlich sein, wenn Raum und Zeit nur aus der Empirie gewonnen würden, da empirische Wahrnehmungen nie Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit begründen können. Mathematik als apriorische Wissenschaft mit nothwendigen und allgemeingültigen Wahrheiten ist darum möglich, weil Raum

und Zeit apriorisch im Geiste sind; und zwar nicht als abstracte Begriffe, sondern als Anschauungen (mit dem Charakter der Unendlichkeit). Dadurch sind in der Mathematik synthetische Urtheile a priori möglich, d. h. Urtheile, welche nicht eine blosse Erläuterung des Subjects des Urtheils durch das Prädikat geben, indem sie, nur aus jenem entwickeln, was in ihm schon enthalten ist, sondern die eine Erweiterung der Erkenntniss gewähren, indem sie, ohne der Erfahrung zu bedürfen, zum Subjecte eine (neue) Eigenschaft als Prädikat hinzufügen blos durch die Kraft des Geistes, speciell hier durch die apriorische Macht der Anschauung (in Raum und Zeit). — Die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit von Raum und Zeit und demgemäss die Apriorität derselben im erkennenden Geiste geht ferner nach Kant auch daraus klar hervor, dass wir zwar alles Räumliche und Zeitliche hinwegzudenken vermögen, Raum und Zeit selbst aber nicht. Demzufolge müssen sie mit dem erkennenden Subjecte selbst gegeben sein, nicht erst von Aussen, durch Wahrnehmung des Räumlichen und Zeitlichen als Anschauungen oder Begriffe gewonnen werden. — Raum und Zeit sind also Anschauungsformen im Subjecte, nicht Dinge an sich, ausser demselben, als welche sie wirklich „Undinge" wären; und sie sind a priori im Subjecte, werden also nicht erst durch Erfahrung gewonnen; bedingen, ermöglichen vielmehr alle Erfahrung. — So begründet sich der Satz, dass wir die Dinge als räumliche und zeitliche anschauen, nicht weil sie (objectiv) im Raume und in der Zeit sind, sondern weil unser Erkenntnissvermögen so organisirt ist, dass wir dieselben nur in oder mit diesen Anschauungsformen wahrnehmen können.

2. Prüfen wir nun, ob bei dieser Auffassung von Raum und Zeit die Einbildungskraft irgend in Betracht komme und welche Rolle sie dabei spiele. Raum und Zeit sollen als subjective Anschauungsformen im Geiste sein und dadurch die Wahrnehmung des Räumlichen und Zeitlichen bedingen. Dieses apriorische Vorhandensein im Erkenntnissvermögen

kann doch wohl nicht so gemeint sein, als ob diese beiden als wirkliche, gleichsam todte Formen oder Gefässe im Geiste bereit lägen zur Aufnahme von empirischem Material zum Behufe der Erkenntniss! Offenbar kann es sich vielmehr nur um subjective Möglichkeit oder lebendige Fähigkeit handeln, Raum und Zeit innerlich, subjectiv gleichsam zu produciren und anzuschauen und Räumliches und Zeitliches dadurch wahrzunehmen. Solch' subjectives Produciren und Schauen ist aber wesentlich Sache der Einbildungskraft. Nicht todte Formen also sind Raum und Zeit im menschlichen Erkenntnissvermögen, sondern lebendige Fähigkeit und Function der nach aussen und innen gestaltenden Einbildungskraft. Selbst ohne Inhalt und sachliche Formen können beide nur durch Einbildungskraft für das Bewusstsein producirt werden, da diess ohne alle Bildlichkeit gar nicht möglich ist. Der sogenannte reine Raum und die reine Zeit müssen also schon als Producte oder Functionen der Einbildungskraft aufgefasst werden, und ebenso Alles, was aus ihnen a priori, vor oder ohne Erfahrung folgt. Daher müssen selbst die geometrischen Axiome, — die nach Kant wegen ihrer Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit nicht aus der Erfahrung stammen können, sondern als apriorische Erkenntnisse zu betrachten sind, und zwar nur aus der Anschauung, nicht aus dem Verstande, — wesentlich als Producte der Einbildungskraft aufgefasst werden. Man verfolge nur den Vorgang, der bei der Erkenntniss eines solchen Axioms, z. B. dass zwischen zwei Punkten nur Eine gerade Linie möglich ist, und man kann unschwer finden, dass die Einsicht davon allenthalben durch Bethätigung der Einbildungskraft bedingt und realisirt ist. Zunächst wird das Sachliche dabei durch dieselbe producirt oder rein (unempirisch) angeschaut, dann aber die axiomatische Wahrheit davon selbst, positiv wie negativ, in der Anschauung als nothwendig und nicht anders sein-könnend erfasst, also, dass es so ist und sein muss, und dass es nicht anders sein kann,

erschaut und in's Licht des Bewusstseins gebracht. Die Erkenntniss ist dabei nur anschaulich, nur durch Anschauung zu gewinnen und also ebenso Product der Einbildungskraft, wie die Anschauung selbst. Freilich nur die anschauende Erkenntniss, nicht die Sache selbst, die an sich unabhängig ist vom einzelnen Subjecte und von diesem nicht gemacht, sondern durch dasselbe nur zur Offenbarung, zum Bewusstsein gebracht werden kann. Kant selbst sagt diess ja auch ausdrücklich: „Auf die successive Synthesis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffes der äusseren Anschauung zu Stande kommen kann; z. B. zwischen zwei Punkten ist nur Eine gerade Linie möglich, zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein etc.“ *)

Wie der reine Raum und die reine Zeit nur durch Einbildungskraft sind, sich actualisiren und nothwendige Anschauungen ergeben, und ohne sie nicht oder nichts wären, so ist auch der empirische Raum und die empirische Zeit, das Räumliche und Zeitliche, das den sachlichen Inhalt von beiden bildet, für das menschliche Erkennen nur durch die Einbildungskraft, die productive und reproductive. Bekanntlich können nach Kant weder die allgemeinen Denkformen, Kategorien, noch die Anschauungsformen, Raum und Zeit, für sich allein einen sachlichen, objectiven Inhalt für die Erkenntniss gewähren, und wo doch ein solcher dadurch gewonnen und dargestellt werden will, da entsteht ihm die Scheinwissenschaft, bestehend aus Hirngespinnsten. Soll eine sachliche Erkenntniss entstehen, so muss die Empfindung das Material, die Realität dazu liefern (die aber freilich für sich auch keine Erkenntniss gewähre, da sie blos subjectiv

*) Krit. d. r. V. S. 176 bezüglich der Zeit S. 181.

sei). In der Empfindung gibt sich das Objective, das Ansich der Dinge kund und diese Affection wird in die Anschauungsformen von Raum und Zeit aufgenommen, dadurch zur Erscheinung gestaltet, auf welche dann erst die Denkformen angewendet werden können, um wirkliche Erkenntniss oder Erfahrung zu gewinnen. Auch diese Empfindungs-Affectionen nun müssen, damit sie Anschauungsformen annehmen und zu Erscheinungen werden, durch die Einbildungskraft Gestaltung erhalten. An sich werden nur zusammenhangslose, confuse Eindrücke erreicht durch Empfindung (die wohl als eigentliche Bethätigung der Sinnlichkeit betrachtet werden muss, während Raum und Zeit die Formen derselben sind). Erst die Einbildungskraft formt Bilder, Gestalten, Gegenstände daraus in der Stufenfolge der Apprehension oder ersten Erfassung und Gestaltung des Empfindungs-Materials, dann der Reproduction in der Einbildungskraft und endlich der Recognition im Begriffe, um die volle Identität festzuhalten und zu sichern. Diese letztere ist, obwohl schon begrifflicher Art, doch auch noch durch die Einbildungskraft bedingt, da ohne sie eine Anwendung der Kategorien auf das Empfindungsmaterial und die Anschauung nicht möglich ist, wie die Kant'schen Ausführungen in der transscendentalen Analytik darzuthun suchen.

Die Empfindung selbst aber, zu welcher die Impulse vom Ding an sich kommen, ist wohl durch die Sinnesorgane vermittelt. Auch die Thätigkeit dieser Sinnesorgane wird aber von Kant auf die Einbildungskraft zurückgeführt — wie er ausdrücklich hervorhebt und als seine besondere und eigenthümliche Entdeckung betont. Er sagt: „Dass die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psycholog gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen theils nur auf Reproductionen einschränkte, theils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen und brächten Bilder der Gegen-

stände zu Wege, wozu ohne Zweifel ausser der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Function der Synthesis derselben erfordert wird".*) Beobachtung und Consequenz drängen freilich noch weiter, zur Anerkennung nämlich, dass nicht blos in der Sinnesthätigkeit, sondern schon in der Sinnesbildung die Einbildungskraft oder vielmehr ein objectiv- oder realwirkendes Analogon davon wirksam sei und zwar in Verbindung mit Verstandesbethätigung, ebenfalls objectiver, realer Art.**)

Ueber beide Formen der Anschauung, Raum und Zeit, sind weiter keine Bestimmungen gegeben, als dass sie eben zwei Arten der Sinnlichkeit sind, zwei Arten sinnliche Wahrnehmungen zu haben, wovon Raum als die Form der äusseren Anschauung aufgefasst ist, Zeit als die Form innerer Wahrnehmung; welche letztere Form auch die äusseren Anschauungen annehmen müssen, wenn sie zum Bewusstsein gelangen. An beiden aber wird apriorische und empirische Bethätigung unterschieden — wobei die erstere den Impuls

*) Krit. d. r. V. S. 654 Anm.

**) Würde Kant diess entschieden beachtet und anerkannt haben, dann würde die schroffe Trennung von Sinnlichkeit und Verstand und blos sinnlicher und rationaler Erkenntniss nicht in dem Masse zur Geltung gekommen sein, wie es geschah. Uebrigens fehlt es nicht an Stellen, die andeuten, dass Kant doch auch schon in der sinnlichen Wahrnehmung, in der Bildung von Vorstellungen den Verstand mit den Kategorieen thätig sein lässt, so dass derselbe schon bei der Apprehension, bei der Bildung von Anschauungen und Vorstellungen durch Verbindung des Mannigfaltigen des Empfindungsmaterials wirksam erscheint. Vgl. Krit. d. r. V. S. 147, 148. Freilich sagt Kant auch hinwiederum: „Anschauung bedarf der Funktion des Denkens in keiner Weise" (Krit. d. r. V. S. 122). Diess kann indess nur in abstracter Weise, zum Behufe der strengen Analyse beider Momente der Erkenntniss gemeint sein, da diese Behauptung mit andern (z. B. Krit. d. r. V. S 127) in zu schroffem Widerspruch stünde.

und die Verwirklichung rein durch die (productive) Einbildungskraft erhält, die letztere sie durch Empfindung und das synthetische Wirken der Einbildungskraft empfängt. Doch auch bei der ersteren müssen durchaus die Formen des realen sinnlichen Daseins nachgeahmt oder nach Kant'scher Auffassung vorgebildet werden durch die an sich noch reinen oder leeren Formen der Anschauung, die ganz Produkt der Einbildungskraft sind.

Aber auch der Raum und die Zeit selbst sind gar nicht zum Bewusstsein zu bringen, ohne dass sie irgendwie durch Formen, also formal wenigstens verwirklicht werden, so dass z. B. selbst die Zeit nicht gedacht oder irgend vorgestellt werden kann, ohne dass in Gedanken wenigstens eine Linie gezogen wird*). — Was nun den Raum betrifft, so ist die Sache klar genug; die Zeit dagegen, die Kant als „inneren

*) Der innere Sinn ist nach Kant „die blosse Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, enthält mithin noch gar keine bestimmte Anschauung, welche nur durch das Bewusstsein der Bestimmung desselben durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluss des Verstandes auf den inneren Sinn), welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist." Und er fährt fort: „dieses nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht aufeinander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äusserlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) blos auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Acht haben. Bewegung, als Handlung des Subjects (nicht als Bestimmung eines Objects), folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahiren und blos auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form zuerst bestimmen, bringt sogar den

Sinn" bezeichnet und als solchen vom Raume als äusseren Sinn, aber auch von der Apperception oder dem Selbstbewusstsein, als inneren Centralpunkt und gleichsam Einheits-Focus des Geistes unterscheidet — bietet Dunkelheit und Schwierigkeit für die Auffassung. Lässt man sie als inneren Sinn, d. h. als Erscheinungsform innerer Vorgänge der Seelenthätigkeit, als Anschauungsform innerer Phänomene gelten, so ist die Frage, wodurch sich denn die Phänomene des äusseren Sinnes davon unterscheiden, da diese doch auch — nach Kant's ausdrücklicher Behauptung — Phänomene des inneren Sinnes werden müssen, wenn sie ins Bewusstsein kommen sollen, also auch als innerlich und nur successive, in der eindimensionalen Zeitfolge wahrgenommen werden! Demnach ist gar nicht mehr abzusehen, wie es zu einem Bewusstsein einer äusseren Sinneswahrnehmung und des räumlichen Nebeneinander kommen soll, wenn doch Alles in ein Nacheinander für das Bewusstsein verwandelt wird! Da indess die Thatsache des Nebeneinander der räumlichen Anschauung nicht geleugnet werden kann, so muss für diese räumliche Anschauung entweder ein besonderer innerer Sinn angenommen werden, der das Nebeneinander als inneres räumliches Phänomen in das Bewusstsein bringt, nicht als ein Nacheinander; oder der innere Sinn ist überhaupt gar nicht als Zeitform aufzufassen, nicht mit dieser identisch, sondern ist eine besondere, eigenthümliche Fähigkeit und Thätigkeit, die sich von der

---

Begriff der Succession zuerst hervor." Kant bemerkt noch dazu: „Bewegung, als Beschreibung eines Raumes, ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äusseren Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern auch zur Transscendentalphilosophie." Kr. d. r. V. S. 143—144. In der reinen mathematischen Wissenschaft gewährt die „Einbildungskraft a priori" durch ihre einfachsten Darstellungsarten allein mathematische Präcision. S. W. Bd. I S. 141—142 „Ueber Philosophie überhaupt".

Zeit als solcher unterscheidet. Diess ist in der That der Fall. Sowohl zur Wahrnehmung des Aeusseren, Räumlichen (als Seienden und Wirkenden, Succesiven), als des Inneren, Psychischen (das ebenfalls seiend und aufeinanderfolgend sein kann) ist eine besondere Fähigkeit des inneren Bildens oder Vorstellens nothwendig, welche das Aeusserliche und Räumliche als äusserlich und räumlich, sowie zeitlich, das Innerliche aber als innerlich und zeitlich zu gestalten, in Vorstellungen und dadurch in innerliche Phänomene zu verwandeln vermag. Und diess ist nun die Einbildungskraft, die eben der Zeit wie des Raumes zu ihren inneren Bildungen oder Phänomenen bedarf, da ohne (vorgestellte) Räumlichkeit kein inneres Bild, keine Vorstellung entstehen kann, so wenig als ohne Zeit ein inneres Geschehen, Bilden und eine Verbindung von Vorstellungen möglich ist.

Der innere Sinn ist also nicht die Zeit selbst, obwohl er der Zeit zu seiner Bethätigung bedarf; sowie er auch nicht Raum ist, obwohl er des Bildes des Räumlichen mehr oder minder bedarf, um innere Phänomene zu bilden und dem Bewusstsein vorzustellen. Dass übrigens äussere und innere Phänomene durch zwei verschiedene Sinnesarten oder Bethätigungsweisen der Einbildungskraft für das Bewusstsein producirt werden, deutet auch genugsam an, dass wir es auch mit verschiedenen Gegenständen und einer wirklichen äusseren, im Raume ausgedehnten und in der Zeit wirkenden und sich ändernden Welt zu thun haben, da es sonst wohl nicht möglich wäre, zwischen beiden Arten von Wahrnehmungen einen so wesentlichen Unterschied, wie das Nebeneinander und Nacheinander ihn zeigen, zu behaupten. Mit Phänomenen haben es aber beide Wahrnehmungsarten zu thun, mit Erscheinungen, Kundgebungen; denn allerdings, was nicht irgendwie erscheint, nicht sich offenbart, kann auch nicht wahrgenommen, nicht erkannt werden.

Auch apriorisch ist die Fähigkeit der Einbildungskraft; so weit wenigstens, als der Geist selbst dies ist, da sie ein wesentlich constitutives Moment des Geistes ist; und apriorisch sind ebenso Raum und Zeit, da die Menschennatur sie um sich, wie in sich haben muss von Anfang an. Wenn aber Kant behauptet, dass wir Raum und Zeit, sowie Räumliches und Zeitliches erkennen, nicht weil beides ausser uns, objectiv und real da ist, sondern weil wir so organisirt sind, dass wir die Dinge nur in Raum und Zeit oder als räumliche und zeitliche Erscheinungen (nicht in ihrem Ansich) wahrnehmen — so muss dem vom Standpunkte genetischer Forschung hinzugefügt werden, dass wir so organisirt sind und sein müssen, eben weil die Welt räumlich und zeitlich ist. Die menschliche Natur mit äusseren und inneren Sinnen geht doch thatsächlich aus dem realen, natürlichen Dasein hervor, und dieses kann daher nicht Produkt der menschlichen Erkenntnissorgane sein, da sich diese doch nicht selbst sammt dem Gegenstand oder Inhalt der Erkenntniss hervorbringen können. Selbst wenn angenommen wird, dass der menschliche Geist durch eine höhere, göttliche Macht in dieses Dasein gesetzt sei, muss aus dieser Art und Einrichtung der sinnlichen Erkenntnissorgane oder Anschauungsformen geschlossen werden, dass die Welt ein sinnliches, objectiv-reales Erscheinungsgebiet sei, da sonst keine Harmonie zwischen menschlicher Erkenntnisskraft und Erkenntnissobject wäre — was doch wieder einer göttlichen Schöpfung unangemessen wäre. — Die Forschung nach der Genesis und Entwicklung des Geistes und seiner Kräfte, wie sie in neuerer Zeit in den Vordergrund getreten ist, lag der Kant'schen Untersuchung noch ziemlich ferne, und so blieb ihm auch die Apriorität etwas Subjectives und vorherrschend abstract Aufgefasstes, anstatt dass er es als etwas Objectives und Reales betrachtete, welches in den Erkenntnisssubjecten nur zur lebendigen Offenbarung und subjectiven Bethätigung gekommen ist.

II.

Die Einbildungskraft in der transscendentalen Analytik.

1. Durch sinnliche Anschauung allein oder auch in Verbindung mit der Empfindung wird noch keine wirkliche Erkenntniss und Wissenschaft (Erfahrung) gewonnen, denn dazu ist auch noch Denken oder Verstandesthätigkeit nothwendig, d. h. ein synthetisches Verfahren, wodurch Klarheit, Bestimmtheit und Zusammenhang in das Erkenntnissmaterial gebracht und daraus wirkliche Erfahrung geschaffen wird. Also durch die Anschauungsformen a priori, Raum und Zeit, kann wohl reine Anschauung, rein formale Erkenntniss in transscendentaler oder vorempirischer Bethätigung derselben gewonnen werden, aber keine inhaltliche, sachliche Erkenntniss, weil dazu die Empfindung, die Affection der Sinnlichkeit nöthig ist. Aber auch hiedurch ist die wirkliche, objectiv giltige Erkenntniss (die Kant als Erfahrung bezeichnet) noch nicht zu erringen, denn damit solche entstehe, ist begriffliche Form und synthetische Verbindung nach festen Normen oder Gesichtspunkten nöthig. Anschauungen (mit Empfindung) ohne Begriffe sind blind, sowie Begriffe ohne Anschauungen leer sind, so dass erst durch beides zusammen wirkliches Erkennen erreicht werden kann.*)

*) Krit. d. r. V. S. 89. Eigentlich sollte es heissen: Anschauungen ohne Begriffe wären blind — wenn sie überhaupt möglich wären. Es müsste nämlich wohl seltsam zugehen, wenn die Verstandesprincipien a priori im Geiste da oder „bereit“ wären, gleich den Anschauungsformen und dieselben sich doch ganz unthätig verhalten sollten, sobald die Anschauungsformen sich bethätigten! In der That ist auch nach Kant schon die erste thatsächliche Bethätigung der

Die Begriffe werden durch das Denken gebildet und angewendet, welches selbst eine Thätigkeit des Verstandes ist. Der Verstand aber ist zu bezeichnen als Vermögen der Principien des begrifflichen Erkennens; d. h. durch ihn oder in ihm enthält der Menschengeist ebenso einen apriorischen Besitz für das Denken, wie er in den Anschauungsformen von Raum und Zeit eine apriorische Fähigkeit für die Anschauung besitzt. Durch diese apriorischen Denkformen ist der Verstand fähig, ebenso synthetische Urtheile a priori zu bilden, d. h. Erweiterungsurtheile, Urtheile mit neuen Prädikaten, ohne diese aus der Erfahrung zu nehmen — wie die Sinnlichkeit durch die reinen Anschauungsformen fähig ist, Anschauungsurtheile a priori zu bilden. Dass dem so sei, geht für Kant wiederum mit voller Sicherheit aus der Thatsache allgemeingültiger nothwendiger Urtheile oder Erkenntnisse hervor, da solche aus der Empirie, aus der blossen Wahrnehmung nicht stammen können.

Diese Principien a priori des Verstandes für das Denken zu erforschen und ihre Bedeutung wie Anwendung für die menschliche Erkenntniss zu zeigen, ist die Hauptaufgabe der transscendentalen Analytik, durch welche das eigentliche Inventar des apriorischen Besitzes des menschlichen Geistes, der ihn zur Erkenntniss befähigt, ergründet und dargestellt werden soll. Die Denkformen nun, welche die eigentlichen Principien der sachlichen Erkenntniss, nicht bloss des formalen logischen Denkens sind, bethätigen sich in den Urtheilen. Die Verschiedenheit der Urtheile setzt eine Verschiedenheit der Gesichtspunkte oder allgemeinen Denk- und Aussageformen (Kategorien) voraus, nach denen sie gebildet werden. Die formale Logik unterscheidet die Urtheile

---

Anschauungsformen und der Einbildungskraft nicht ohne Verstandesthätigkeit, obwohl er anderwärts freilich Erscheinung in der Anschauung ohne Verstandes-Function gegeben sein lässt. Krit. d. r. V. S. 122.

nach der Quantität in allgemeine, besondere und einzelne; nach der Qualität in bejahende, verneinende und limitirende; nach der Relation in kategorische, hypothetische und disjunctive; nach der Modalität in apodictische, assertorische und problematische. Diese Eintheilung verwendet nun Kant, um die genaue Art und Zahl der Grundgesichtspunkte bei den Urtheilen, oder der Stammbegriffe (Kategorien) darnach, wie er meint, methodisch nach einem sicheren Princip zu gewinnnen. Die Tafel der Stammbegriffe, die er hiedurch gewinnt, ist demnach folgende: Der Quantität nach Einheit, Vielheit, Allheit; der Qualität nach Realität, Negation, Limitation; der Relation nach: Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens), Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden); der Modalität nach: Möglichkeit — Unmöglichkeit, Dasein — Nichtsein, Nothwendigkeit — Zufälligkeit. — Diess also sind die Stammbegriffe oder Kategorien, welche das menschliche Denkvermögen oder den Verstand constituiren, daher als leitende Normen im Geiste gegeben oder apriorisch, vor der wirklichen Erkenntnissthätigkeit da sein müssen, weil ohne sie nicht gedacht, wie ohne die Anschauungsformen Raum und Zeit nicht angeschaut werden kann. Der Verstand ist Inbegriff und Geburtsort der reinen Begriffe a priori und das Vermögen dieselben auf das durch Anschauung gewonnene oder dargebotene Erkenntnissmaterial anzuwenden und Urtheile oder synthetische Denkacte zu vollziehen, — wodurch erst Allgemeingiltigkeit und Objectivität für die Erkenntniss der Phänomene oder der Erscheinungswelt erzielt werden kann.

Indess ist allerdings die Anwendung der Stammbegriffe auf den Anschauungsstoff der Sinnlichkeit, oder die synthetische Thätigkeit des Verstandes noch an besondere Eigenschaften oder Bethätigungen des Geistes geknüpft. Kant untersucht und bestimmt dieselben in der sogenannten „transscendentalen Deduction der reinen Verstandesbegriffe", welche

einen durch besondere Dunkelheit und Schwierigkeit hervorragenden Theil der „Kritik der reinen Vernunft" bildet. Wir versuchen, die Grundgedanken dieser Ausführungen in Kürze anzugeben: Zur Bildung wirklicher Erkenntniss oder Erfahrung hält Kant, wie wir sahen, durchaus sinnliche Anschauung (Erscheinungen in den Formen von Raum und Zeit) für nothwendig; ohne diese keine wirkliche Erkenntniss eines Realen, sondern nur leere, rein transscendentale Scheingebilde durch blosse, formale Handhabung des apriorischen Verstandesapparates. Der Inhalt der sinnlichen Anschauung ist für das Bewusstsein gegeben durch den inneren Sinn, oder in der Form der Zeit, der inneren Succession als innere Anschauungsform. Die ursprünglichen Verstandesbegriffe sind nun zwar auch innerlich, sind im Geiste (Verstande) gegeben, aber diess genügt doch nicht zur Anwendung der Stammbegriffe auf den Anschauungsinhalt, um Erfahrung, d. h. allgemeine, nothwendige oder objectiv gültige Urtheile daraus zu bilden. Die Grundbedingung zu solcher Erkenntniss ist vielmehr das, was Kant als „transscendentale Apperception" oder als Selbstbewusstsein bezeichnet und von dem er sagt, dass es in der Form von „Ich denke" alle unsere Gedanken begleite. Kant unterscheidet dieselbe ausdrücklich vom inneren Sinn,*) obwohl auch in ihr nicht das Wesen oder Ansich der Seele, sondern nur Erscheinung derselben zu erblicken ist. Diese Apperception ist der eigentliche Centralpunkt der Seele und Grund, Quelle und Ziel aller synthetischen Thätigkeit in der Erkenntniss. Soll es zu einer einheitlichen Verbindung und bestimmten Ordnung des Anschauungsstoffes kommen, so muss selbstverständlich ein fester, bestimmter Einheitspunkt, wenigstens im phänomenalen Seelen-Dasein und -Thätigsein zu Grunde liegen, da nur in einem solchen wirkliche Vereinigungen von Gedanken-Elementen oder Denk-Synthesen

*) Krit. d. r. V. S. 142, 143.

möglich sind und vollzogen werden können. — Diese synthetische Einheit der Apperception ist dann auch die Quelle der Objectivität der Verstandeserkenntniss oder der Erfahrung. Da eine an sich seiende objective Welt für die Erkenntniss des Menschen von Kant nicht anerkannt wird, sondern nur Erscheinungen für oder durch die subjectiven Anschauungsformen, die an sich nicht den Charakter der Nothwendigkeit und Objectivität besitzen, so muss, wenn es doch zu objectiver oder allgemein gültiger Erkenntniss kommen soll, diese als solche aus dem Wesen des erkennenden Subjects selbst fliessen. Und diess geschieht durch die Einheit der Apperception in Verbindung mit den Kategorien. Sie ist selbst wiederum nach Kant entweder rein und transscendental, oder empirisch, mit bestimmten Inhalt gefüllt; in ähnlicher Weise, wie auch die Sinnlichkeit oder die Anschauungsformen von Raum und Zeit, und wie der Verstand d. i. der Inbegriff der sachlichen Erkenntnissprincipien oder Kategorien entweder als transscendental und rein betrachtet oder in der empirischen Bethätigung aufgefasst werden können.*)

Indess auch diess genügt nach Kant noch nicht zur Entstehung wirklicher Erkenntniss, zur Bildung synthetischer Urtheile a priori und aller Erkenntnisse, die sich daran schliessen. Die Anschauung gibt das Material, die Einheit der Apperception bietet den Einheitspunkt der Erkenntniss,

*) Die synthetische Einheit der Apperception ist das innerste Centrum des Geistes, in das alle Erkenntniss eingefügt werden muss und von dem alles Verständniss ausgeht. Die Mittel hiezu sind nach Kant die ursprünglich gegebenen apriorischen Kategorien, da ohne diese ein Anfang der Erkenntniss, des Urtheils, nicht möglich wäre. Dann aber bildet sich daselbst gleichsam ein immer grösserer Fond von Erkenntniss, dem alle weitere Erkenntniss, das Verstehen überhaupt sich anschliesst, indem alles neu dem Bewusstsein durch Sinn und Verstand sich Darbietende in das erkennende, urtheilende Selbstbewusstsein seiner bisher errungenen Einsicht gemäss aufgenommen, appercipirt wird.

die Kategorien bieten die Arten oder Regeln der Synthesen in den Urtheilen; aber das eigentlich Thätige, gleichsam das exekutive Element dabei erblickt er in der Bethätigung der Einbildungskraft, welche wiederum als reine, transscendentale oder als empirische thätig ist. Also innerhalb des Selbstbewusstseins (als Einheitsform) wird der Anschauungsstoff nach bestimmten Normen, Regeln geordnet, verbunden durch die synthetische Macht der Einbildungskraft. So dürften sich all' die verschiedenen, oft dunklen und nicht immer genau zusammenstimmenden Behauptungen Kants im Zusammenhang und in harmonischem Zusammenwirken denken lassen. — Die Einbildungskraft hat nun hier die besondere Aufgabe, die Vermittlung herzustellen zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Diese waren zuvor so schroff von einander getrennt worden, dass nicht mehr abzusehen war, wie eine einheitliche Erkenntniss aus beiden entstehen könne, da einerseits die Sinnlichkeit nicht soll denken, der Verstand aber nicht soll anschauen können,*) während doch andererseits nur aus beiden zugleich die wirkliche Erkenntniss gewonnen werden kann. Da lässt nun Kant die productive Einbildungskraft vermittelnd zwischen beiden eintreten, die einerseits als an der Sinnlichkeit (Receptivität und Anschaulichkeit) und andererseits auch als am Verstande (Spontaneität) participirend aufgefasst wird. Das Mittel der Verbindung beider sind die sogenannten Schemen oder der Schematismus des Verstandes. Dieselben sind unbestimmte Allgemeinbilder oder eigentlich nur allgemeine Verfahrensweisen, einem Begriffe (Kategorie) sein Bild zu verschaffen. Speziell ist es der innere Sinn, die Zeit, welche von der Einbildungskraft verwendet wird, um den verschiedenen Kategorien allgemeine Bilder oder Vorstellungen zu verschaffen und sie dadurch verständlich und anwendbar zu machen. Durch Verbindung von Zeit also (inneren Sinn) mit einer Kategorie

*) Krit. d. r. V. S. 89.

(Verstand) mittelst der Einbildungskraft werden die Kategorieen mit einem Inhalt (eigentlich einer Form des Inhalts) versehen, zunächst allerdings noch allgemein und unbestimmt, aber doch nun der Vorstellung und dem Verständniss zugänglich und sprachlich ausdrückbar. So wird die Quantität durch Verbindung mit Zeit oder durch Umwandlung in ein Zeitverhältniss mittelst der Einbildungskraft in ein Schema umgebildet, das als Zahl bezeichnet wird, die Zeitreihe ausdrückend. „Das reine Bild aller Grössen (quantorum) für den äusseren Sinn ist der Raum, aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt die Zeit. Das reine Schema der Grösse aber (quantitatis), als eines Begriffes des Verstandes, ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zusammenbefasst. Also ist die Zahl nichts Anderes, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt dadurch, dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge*). — Die Kategorie „Qualität" im inneren Sinn (Zeitform) durch Einbildungskraft schematisirt, ergibt nach Kant den Grad; den Grad der Empfindung nämlich, welcher den Grad oder die Intensität der Realität angibt bis zum Verschwinden oder Mangel derselben, d. h. der blossen Negation. Eigentlich wird hier das Schema gebildet aus der Empfindung mittelst der Einbildungskraft, welche nach dem Grade jener die Realität als Grad und in sofern auch als Grösse schematisirt. Und es ist hier wohl nicht der innere Sinn, insofern er als Anschauungsform der Zeit aufgefasst wird, der sich bethätigt, denn die Zeit hat keinen Grad als Dauer oder Succession, sondern bietet nur die Möglichkeit verschiedener Empfindungsgrade und ihrer Wahrnehmung. Kant spricht sich so aus: „Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt; dasjenige also, dessen

*) Krit. d. r. V. S. 161.

Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände als Erscheinungen ist, so ist das was an diesen der Empfindung entspricht, die transscendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Grösse, wodurch sie dieselbe Zeit d. i. den inneren Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in nichts (=o=negatio) aufhört. Daher ist ein Verhältniss und Zusammenhang oder vielmehr ein Uebergang von Realität zur Negation, welchen jede Realität als ein Quantum vorstellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von etwas so fern es die Zeit erfüllt, ist eben diese continuirliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht oder von der Negation zu der Grösse derselben allmählich aufsteigt *). — Als Kategorien der „Relation" fasst Kant, wie wir sahen, Substanz (und Accidenz), Causalität und Wechselwirkung zusammen. Die Eintheilung ist der Logik entnommen, in welcher die Urtheile ihrer logischen Form nach in kategorische, hypothetische und disjunctive getheilt werden, je nachdem zwischen Subject und Prädikat ein Verhältniss der Inhärenz oder der Dependenz oder der wechselsweisen Ausschliessung (Disjunction) positiv oder negativ zum Ausdruck kommt. Man kann Anstoss nehmen daran, dass die Disjunction der Trennungs-Glieder im disjunctiven Urtheil als Wechselwirkung bezeichnet wird, und ebenso daran, dass Substanz als Kategorie der Relation bezeichnet wird, da sie doch gerade das Unabhängigsein von aller Relation ausdrücken soll. Indess wir sehen hier davon

*) Krit. d. r. V. S. 161—162.

ab, da wir es nicht mit einer Detailkritik der einzelnen Kant'schen Ausführungen zu thun haben. Passend wird die Bezeichnung „Relation" immerhin dann, wenn die Kategorien in ihrem Verhältniss zur Zeit betrachtet und durch die Einbildungskraft daraus vorstellbare Seins- und Wirkensweisen für die Stammbegriffe, d. h. Schemata gebildet werden. „Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, wenn alles Andere wechselt. Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die Substanz, und blos an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinung der Zeit nach bestimmt werden" *). Damit ist schon angedeutet, inwiefern aus der Zeit auch für die Causalität ein Schema gebildet werden kann, da gerade durch sie oder in ihr ein allgemeines unbestimmtes Bild der Causalität in dem Vorher und Nachher oder der Succession des Realen durch die Einbildungskraft hervorgebracht und die Kategorie, welche an sich blos Norm oder Regel ausdrückt, damit inhaltvoll und verständlich gemacht werden kann. „Das Schema der Ursache und der Causalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas Anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist" **). Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung) oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen ist das Zugleichsein der Bestimmungen der Einen mit denen der Anderen nach einer allgemeinen Regel" ***). — Endlich

*) Krit. d. r. V. S. 162.

**) A. a. O.

***) Krit. d. r. V. S. 162.

auch die Kategorien der Modalität: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit erhalten ihre Schemata durch Bestimmung ihres Verhältnisses zur Zeit, indem dadurch die Einbildungskraft die blossen Begriffe zu unbestimmter Bildlichkeit oder Vorstellbarkeit gestaltet. „Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt (z. B. da das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander sein kann), also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit. Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit. Das Schema der Nothwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes in aller Zeit." — Diess die Lehre vom Schematismus, der für die Kant'sche Erkenntnisslehre von so entscheidender Wichtigkeit ist und dessen Bildung ihm als eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele und als ein unergründliches Mysterium erscheint.

Als Resultat der Untersuchungen der transscendentalen Analytik gewinnt Kant eine Reihe von Grundsätzen (synthetischen Urtheilen a priori); „die Grundsätze möglicher Erfahrung und zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche a priori erkannt werden können. Sie bilden den Inbegriff der reinen Verstandeserkenntniss und der Erkenntniss der Natur, denn sie sind die Antwort auf die Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Kant theilt diese Grundsätze in vier Arten und bezeichnet dieselben als Axiome der Anschauung, Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Postulate des empirischen Denkens überhaupt. „In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder mathematisch oder dynamisch; denn sie geht theils auf die Anschauung, theils auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anschauung sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus noth-

wendig, die des Daseins der Objekte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher lauten die Grundsätze des mathematischen Gebrauchs unbedingt nothwendig d. h. apodiktisch, die aber des dynamischen Gebrauchs führen zwar auch den Charakter einer Nothwendigkeit a priori bei sich, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirect, enthalten folglich nicht diejenige unmittelbare Evidenz (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewissheit unbeschadet), die jener eigen ist" *).

Kant formulirt nun das Princip der Axiome der Anschauung in dem Satze: „Alle Anschauungen sind extensive Grössen"; das Princip der Anticipationen der Wahrnehmung in dem Satze: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist intensive Grösse d. i. einen Grad." Das Princip der Analogien der Erfahrung ist: „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich." Die Wahrnehmungen werden aber in drei verschiedenen Weisen, nach den drei Kategorien der Relation, in synthetische Form nothwendiger Einheit im Denken gebracht, je nachdem die Kategorie Substanz oder Causalität oder Wechselwirkung bei der Synthese Anwendung findet. Demgemäss werden drei Analogien unterschieden. Die erste ist der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, welcher lautet: bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Die zweite Analogie ist der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Endlich die dritte Analogie erscheint als Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft: Alle Substanzen, soferne sie im

*) Krit. d. v. V. S. 173.

Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung." — Man kann nicht behaupten, dass diese Grundsätze als apriorische Erkenntnisse und Wahrheiten, als synthetische, mit dem Charakter der Nothwendigkeit sich aufdrängende Urtheile a priori mit zweifelloser Evidenz erscheinen; und ebenso wenig, dass die Beweise und Erörterungen, die ihnen beigefügt sind, sich durch besondere Strenge und Klarheit auszeichnen. Die Grundsätze sind thatsächlich erst in Folge eines langen geistigen Entwicklungsprocesses erkannt, für das menschliche Bewusstsein und Forschen errungen worden. Bezüglich manches von ihnen z. B. des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz wurde geradezu Jahrtausende hindurch in der Menschheit grösstentheils das Gegentheil angenommen. Andere scheinen als apriorische Grundsätze für das menschliche Denken und Forschen nutzlos zu sein, da sie in sich nicht auch die Andeutung enthalten, wann und wo sie für die empirische Erkenntniss angewendet werden dürfen, wann nicht. Diess Bedenken hat um so mehr Gewicht, als Kant selbst ausdrücklich betont, dass den Kategorieen und Grundsätzen das Inhaltliche bei der Erkenntniss resp. ihrer Anwendung nur durch den innern Sinn, also stets in zeitlicher Succession dargeboten wird, mag es sich in Wirklichkeit um ein Substantielles oder um ein Aufeinanderfolgen des Sachlichen handeln, so dass im innern Sinn zwischen beiden kein Unterschied sein kann, und wiederum auch kein Unterschied bemerkt wird bezüglich dessen, was blos in der Zeit aufeinander folgt und was zugleich durch ein Causalverhältniss in nothwendiger, nicht blos zufälliger Succession sich darstellt. Die Entscheidung für all' diess kann nicht apriorisch festgestellt werden, sondern immer ist erst aus der Empirie selbst die nöthige Einsicht zu gewinnen, welche Kategorieen anzuwenden seien und wann die verschiedenen Grundsätze zur Geltung kommen können. Indess gleichwohl kommt Wahrheit und hohe Bedeutung diesen Kant'schen Bestimmungen

zu. Man hat sich nur gegenwärtig zu halten, dass es sich bei Kant um Analyse, nicht um Synthese handelt, um Auflösung der menschlichen Erkenntniss in die zufälligen, empirischen, und in die nothwendigen dem Geiste selbst eignen apriorischen Momente. Wann diese nothwendigen Momente, Begriffe oder Grundformen Anwendung zu finden haben, kann die Kritik nicht lehren; wohl aber, dass in allem nothwendigen Erkennen solche Grundbegriffe da seien, welche das rationale Element darin bilden, ohne welches es niemals Nothwendigkeit und Evidenz in der menschlichen Erkenntniss und wirkliche Erfahrung gäbe. Dass z. B. das Substantielle nicht vermehrt oder vermindert werde, ist aus dem Begriffe als solchem nothwendig und evident, d. h. es soll diess damit ausgedrückt werden; aber das diesem Begriffe Entsprechende ist nicht durch Empirie endgültig zu erforschen und festzustellen und daher auch der Begriff selbst nicht empirisch zu gewinnen und zu bewähren. Er muss also aus dem Geiste selbst stammen und der Wahrnehmung hinzugefügt werden. Ebenso, dass jedes Geschehen, jede Veränderung eine Ursache haben müsse, ist rationale, allgemeine Wahrheit, wenn auch in der empirischen Wahrnehmung das Causalverhältniss von Vorher und Nachher in den einzelnen Fällen nicht mit Evidenz und Nothwendigkeit eingesehen werden könnte. Kant hat diese rationale, in der Natur des Verstandes begründete Nothwendigkeit durch Analyse nach ihrer Eigenthümlichkeit zu finden und zu bestimmen gesucht, specificirt sie in der Tafel der Stammbegriffe und sucht das Gefundene durch Verbindung mit den ebenfalls apriorischen Formen der Anschauung, insbesondere der Zeit zu Urtheilen a priori zu gestalten. So entstund die transscendentale, vorempirische Erkenntniss und Wissenschaft, die aber für sich nur formale Bedeutung hat, für sich an die Wirklichkeit nicht herankommt, wenn diese nicht durch Empfindung und Wahrnehmung sich darbietet und nach ihrer Art zugleich anzeigt, dass eine Kategorie und welche zur

Geltung kommen in den einzelnen Fällen *). Es werden also apriorische Erkenntnissbedingungen und Formen aufgestellt in dieser transscendentalen Wissenschaft, die, obwohl sie auch die Seins- und Geschehens-Bedingungen und -Formen sind, doch für sich keine irgend sachliche Erkenntniss gewähren, den Inhalt nicht selbst erzeugen, sondern von der Empirie erhalten müssen und nur auf das empirisch Gegebene, die Erscheinungen in Raum und Zeit Anwendung finden können. Diess zeigen besonders auch noch die letzten drei Grundsätze, die als Postulate, des empirischen Denkens überhaupt bezeichnet werden, aus den Kategorien der Modalität mit dem innern Sinn oder der Zeit hervorgehen sollen und zeigen, wodurch die Anwendung derselben bedingt sei, wie das Reale beschaffen sein muss, das ihnen entspricht. Sie lauten: was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und dem Begriff nach) übereinstimmt ist möglich. Also, die Kategorie Möglichkeit ist anwendbar bei dem, was erfahren werden kann d. h. was im innern Sinn erscheinen und nach einer Kategorie gedacht werden kann. Was mit den materiellen Bedingungen der Erfahrung (Empfindung) zusammenhängt ist wirklich: und endlich das, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist (existirt) ist nothwendig (was also erfahren werden muss). Die Nothwendigkeit berührt sich hier mit der Causalität: Jede Erscheinung muss erfahren werden als Wirkung einer andern, weil sie sonst in keinem bestimmten Zeitpunkt, also überhaupt nicht in der Zeit erscheinen könnte. Für das wirkliche Denken ist gefordert, dass das Gedachte mit den formalen und realen Bedingungen des Seins und Erkennens übereinstimme; die Erkenntniss dieser Uebereinstimmung

*) Vgl. Krit. d. r. V. S. 234 bezüglich der Kateg. der Relation — wo Anschauung und zwar äussere Anschauung (im Raume) für deren Anwendung gefordert wird.

selbst ist aber offenbar bedingt durch die Anschauungsformen Raum und Zeit und die Kategorieen und für das Reale selbst auch noch durch die Empfindung.

2. Wir haben nun zu untersuchen, welche Function die Einbildungskraft nach der Kant'schen Auffassung im Erkenntnissprozess ausübt, und welche Bedeutung derselben in seiner Welt- resp. seiner Natur-Auffassung zukommt. Da kann nun zunächst angesichts der Lehre vom Schematismus des Verstandes, der durch die productive Einbildungskraft ermöglicht oder vielmehr geschaffen wird, keinen Augenblick ein Zweifel darüber sein, dass in dieser Transscendentalphilosophie Kant's derselben die Hauptrolle zufällt, dass sie als der Grundfactor aller Erkenntniss, so zu sagen, als das Factotum im Erkenntnissprocesse functionirt. Durch sie erhalten alle übrigen Normen und Kräfte, s. z. s. die ganze complicirte Maschine des Erkenntnissvermögens bei demselben erst Leben, Bewegung und harmonische Vermittlung miteinander. Wer die Ausführungen Kants über die Schemate und die Grundsätze aller Erkenntniss und Erfahrung in der phänomenalen Welt in Betracht zieht, bedarf in dieser Beziehung keiner weiteren Beweise. Dennoch können wir uns hier mit dieser Hinweisung nicht begnügen, sondern müssen die einzelnen Theile oder Momente des Erkenntniss- oder Denkvermögens selbst noch näher untersuchen, um ihr Verkältniss zur Einbildungs-Kraft zu bestimmen, also die Kategorien und den Verstand, die Apperception und den innern Sinn, die Synthese und das Urtheilen.

Was sind die Kategorien eigentlich, die im Geiste vorbereitet sein und als ursprünglicher Besitz desselben den Beginn und Fortschritt der Erkenntniss der Erscheinungswelt bedingen, ja schon eine vorempirische, rein apriorische oder transscendentale Denkthätigkeit (wenn auch ohne Inhalt und von blos formaler Natur) ermöglichen sollen? Todte, starre Formeln, die im Verstande wie Instrumente zum Gebrauche

vorbereitet liegen*), können es wohl nicht sein, und Kant selbst lässt an vielen Stellen eine solche Auffassung als unzulässig erscheinen. Auch als Begriffe, im eigentlichen, strengen Sinne, können sie nicht betrachtet werden — obwohl Kant sie als Stammbegriffe bezeichnet, — insofern durch sie nicht ein Allgemeines, nach seinen wesentlichen Merkmalen durch Abstraction zur Einheit eines Gedankens zusammengefasst, gemeint sein kann, sondern vielmehr nur verschiedene Arten der synthetischen Function des Verstandes durch dieselben benannt werden. Kant selbst deutet diess ja schon dadurch an, dass er sie ihrer Art und Zahl nach von den verschiedenen Arten der logischen Function des Verstandes im Urtheilen gewinnt. Wie sie nun aus Arten der Urtheile gewonnen sind, so bezeichnen sie auch wiederum Arten von synthetischen Urtheilen, oder vielmehr die Normen, durch welche der Verstand bei seiner synthetischen Thätigkeit des Urtheilens geleitet wird. „Und sie begründen also die verschiedenen Arten der synthetischen Verstandeshandlungen, Handlungen des reinen Denkens**), seien sie a priori oder empirisch. Sie bezeichnen Normen, die als Keime und Anlagen***) im menschlichen Geiste sind, ehe er noch actuell zu erkennen vermag. Es ist daher nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen, wenn Kant auch sagt: „Sie [die Kategorien] sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird" †). — Insofern nun bestimmte Arten von Verstandeshandlungen d. h. synthetische Functionen, durch welche Subject und Prädikat zu einem Urtheil verbunden werden, unter den Kategorien zu verstehen sind, können sie nicht anders klar und

*) Krit. d. r. V. S. 100.
**) Krit. d. r. V. S. 93, S. 127.
***) Krit. d. r. V. S. 100.
†) Krit. d. r. V. S. 126.

verständlich gemacht werden, als durch die Einbildungskraft; denn ohne die Thätigkeit von dieser bleiben sie unverständliche Worte — wie ja Kant selbst durch seine Einführung der Schemata anerkannt hat. Sie sind also nur verständlich und anwendbar durch die productive Einbildungskraft, wenn sie auch an sich als ursprüngliche Fähigkeit des Verstandes, als Keime, die im Verstand ruhen und deren Quelle dieser ist, bezeichnet werden. Es bleibt von ihnen bei näherer Betrachtung, wenn von der dabei thätigen Einbildungskraft abgesehen wird, nur noch das Gesetzliche als Apriorisches übrig, das aber an sich verborgen und unwirksam ist und erst durch jene zur Realisirung kommt. Diess ist wiederum von Kant selbst dadurch anerkannt, dass er allenthalben auch die Bethätigung des Verstandes mittelst der Kategorien, das Denken der Synthese oder das synthetische Denken im Urtheilen (Synthesis intellectualis) von der vorangehenden Synthese durch die Einbildungskraft (Synthesis speciosa) abhängig sein lässt*). Ohne die vorhergehende Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft können sich die Kategorien noch gar nicht auf bestimmte Gegenstände beziehen und sich selbst nicht realisiren oder actualisiren, sondern die Synthesis kann da nur stattfinden in der Apperception selber und bleibt also blosse intellectuelle Form der Einheit im Subjecte, sonach nur transscendental. Und selbst dazu ist doch auch wenigstens die transscendentale, reine Einbildungskraft nothwendig. „Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich durch den blossen Verstand auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, unbestimmt, ob sie die unsrige, oder irgend eine andere, doch sinnliche, sei, sind aber eben darum blosse Gedankenformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird. Die Synthesis oder Verbindung des Mannigfaltigen in denselben bezog sich blos auf die Einheit der Apperception und war

*) Krit. d. r. V. S. 141.

dadurch der Grund der Möglichkeit der Erkenntniss a priori, sofern sie auf dem Verstande beruht und mithin nicht allein transscendental, sondern auch blos rein intellectuell ist. Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Receptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand, als Spontaneität, den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperception gemäss bestimmen und so synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori denken, als Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer (der menschlichen) Anschauung nothwendiger Weise stehen müssen; dadurch dann die Kategorien, als blosse Gedankenformen, objective Realität, d. i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können, aber nur als Erscheinungen bekommen; denn nur von diesen sind wir der Anschauung a priori fähig."

„Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die a priori möglich und nothwendig ist, kann figürlich (synthesis speciosa) genannt werden, zum Unterschiede von derjenigen, welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt, in der blossen Kategorie gedacht würde und Verstandesverbindung (synthesis intellectualis) heisst; beide sind transscendental, nicht blos weil sie selbst a priori vorgehen, sondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntniss a priori gründen" *). Die Stelle zeichnet sich nicht durch besondere Klarheit der Darstellung aus, indess geht doch so viel daraus hervor, dass die Bethätigung der Einbildungskraft die Grundbedingung der Synthesis durch die Kategorien sei, sowie diese selbst, insofern sie ja als Formen des Denkens aufgefasst werden, einer gestaltenden Kraft zur eigenen Realisirung bedürfen oder die Bethätigung einer solchen in sich

*) Krit. d. r. V. S. 140—141.

enthalten, so dass nur die Eigenart, d. h. das besondere Gesetz, das sich in ihnen darstellt und vollzieht, als eigentliches Wesen des Verstandesmoments in ihnen übrig bleibt. Kant fährt fort: „Allein die figürliche Synthesis, wenn sie blos auf die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, d. i. diese transscendentale Einheit geht, welche in den Kategorien gedacht wird, muss, zum Unterschied von der blos intellectuellen Verbindung, die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft heissen. Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen . . .“ Selbst schon auf die ursprüngliche Einheit der Apperception bezieht sich also die figürliche Synthesis, dieses Werk der Einbildungskraft, und ohne sie würde offenbar auch jene nicht möglich sein. Auch die objective Geltung, welche die Kategorien erst erhalten durch ihre Anwendung auf das durch Empfindung in den Formen des äussern und innern Sinnes gebotene Material, ist ebenso durch die Einbildungskraft bedingt und realisirt.

So ist der Verstand, als Vermögen der Principien des Denkens, als Inbegriff der Kategorien, in seiner Thätigkeit, ja Lebendigkeit durchaus bedingt durch die Einbildungskraft. Das Denken ist Funktion des Verstandes und besteht, wie Kant bemerkt, darin, dass Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigt, d. h. zu Urtheilen verbunden werden. Demnach ist bei dem Denken oder der Verstandesthätigkeit immer auch Einbildungskraft thätig. Zwar sagt Kant: „Er (der Verstand) übt unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft diejenige Handlung auf's passive Subjekt, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, dass der innere Sinn dadurch afficirt werde*)“, und er bezeichnet die transscendentale Handlung der Einbildungskraft, die figürliche Synthesis als synthetischen

*) Krit. d. r. V. S. 143.

Einfluss des Verstandes auf den innern Sinn*). Allein es kann damit nur das die Art der Synthese bestimmende Gesetz oder die leitende Norm, nicht aber die synthetische Kraft selbst gemeint sein, welche vielmehr die Einbildungskraft ist, die sonst allenthalben als das mit dem Verstand keineswegs identische Vermögen der Synthese bezeichnet wird**).

Das Bewusstsein nun, die transscendentale Apperception (Selbstbewusstsein) ist für Kant die oberste Bedingung, das Fundament alles Denkens und aller Erkenntniss. „Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte; was aber so viel heisst als: Die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heisst Anschauung. Also

---

*) Krit. d. r. V. S. 142.

**) Wird sie doch allenthalben als Vermögen bezeichnet, und zwar als spontanes (wie der Verstand S. 148 Anm.). Insbesondere als Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen; ja Kant bezeichnet sogar die Bewegung, als Beschreibung eines Raumes, als einen reinen Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äussern Anschauung überhaupt als durch productive Einbildungskraft geschehend. (S. 144 Anm.). Ausserdem wird die Einbildungskraft als Vermögen betrachtet, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart vorzustellen — wozu doch weder die Sinnlichkeit, als solche, noch der Verstand befähigt ist. Ferner beruht die Lehre vom Schematismus auf der Annahme, dass der Verstand nicht direct seine Kategorien auf das durch die Sinnlichkeit gegebene Erkenntnissmaterial anwenden könne, sondern der Vermittlung durch die Einbildungskraft bedürfe. Endlich aber ist auch in der Kritik der Urtheilskraft der Unterschied zwischen beiden sehr bestimmt behauptet, da das Gefühl und Urtheil bezüglich dessen was schön ist, als beruhend auf harmonischem Spiel zwischen Einbildungskraft und Verstand aufgefasst wird. Kant bezeichnet geradezu beide als zwei (verschiedene) Erkenntnissvermögen. S. W. Bd. I. S. 154. „Ueber Philosophie überhaupt".

hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjecte, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperception, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperception, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke, hervorbringt, die alle andern Vorstellungen muss begleiten können und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit desselben die transscendentale Einheit des Selbstbewusstseins, um die Möglichkeit der Erkenntniss a priori aus ihr zu bezeichnen*)" „Die synthetische Einheit der Apperception ist der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und, nach ihr, die Transscendentalphilosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst"**). Es will hiemit wohl nur gesagt sein, dass der Verstand nicht thätig sein, die Kategorien nicht angewendet oder realisirt werden können ohne dieses lebendige Centrum der geistigen Thätigkeit, nicht aber, dass das Selbstbewusstsein mit dem Verstande selbst identisch oder die Summe der apriorischen Kategorien sei, — wenn doch diese Weisen und Regeln sind, nach denen die synthetische Verbindung auf Grundlage des Selbstbewusstseins stattfindet. Allerdings aber sind beide, Apperception und Verstand nicht zu trennen und die reine Apperception (für sich blosse Subjectivität) erhält durch die Kategorien den allgemeinen Charakter und bedingt die Objectivität des Erkennens. „Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. Object

*) Krit. d. r. V. S. 129.

**) Krit. d. r. V. S. 130 Anm.

aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich dass sie Erkenntniss werden, ausmacht und worauf selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht" *). Während also die vorher erwähnte Stelle das Selbstbewusstsein in Verstand aufgehen zu lassen schien, ist es jetzt der Verstand, der in jenes aufgehen soll. In der That muss sich beides als unterschieden behaupten, obwohl in untrennbarer Einheit sich bethätigend. „Das erste reine Verstandeserkenntniss also, fährt Kant fort, worauf sein ganzer übriger Gebrauch sich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig ist, ist nun der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception."

Auch das Verhältniss der Apperception zum inneren Sinn ist in der Kant'schen Darstellung nicht durchaus klar bestimmt. Kant will beides ausdrücklich unterschieden wissen und tadelt die empirische Psychologie, die beide zu identificiren pflege **). „Die Apperception und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinn so gar nicht einerlei, dass jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt, unter den Namen der Kategorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objecte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die blosse Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält, welche nur durch das Bewusstsein der Bestimmung desselben durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluss des Verstandes

*) Krit. d. r. V. S. 132.

**) Krit. d. r. V. S. 142.

auf den inneren Sinn), welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist" *). Die eigentliche Selbsterkenntniss ist indess bedingt durch den inneren Sinn: „das Bewusstsein seiner selbst ist noch lange nicht ein Erkenntniss seiner selbst, unerachtet aller Kategorien, welche das Denken eines Objectes überhaupt durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperception ausmachen. Sowie zum Erkenntnisse eines von mir verschiedenen Objects ausser dem Denken eines Objects überhaupt (in der Kategorie) ich doch noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff bestimme, so bedarf ich auch zum Erkenntnisse meiner Selbst ausser dem Bewusstsein oder ausserdem, dass ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme; und ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen, welche ganz ausserhalb der eigentlichen Verstandesbegriffe liegen, anschaulich machen und sich daher selbst doch nur erkennen kann, wie sie, in Absicht auf eine Anschauung (die nicht intellectuell und durch den Verstand selbst gegeben sein kann), ihr selbst blos erscheint, nicht wie sie sich erkennen würde, wenn ihre Anschauung intellectuell wäre" **). Wir vermögen unser eigenes Gemüth (Seele) mit keiner anderen Anschauung als der unseres inneren Sinnes zu beobachten, „denn in demselben liegt das Geheimniss des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Object und was der transscendentale Grund dieser Einheit sei, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als dass wir, die wir sogar uns selbst nur durch inneren Sinn, mithin als Erscheinung kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer

*) Krit. d. r. V. S. 143.

**) Krit. d. r. V. S. 146.

Nachforschung (Verstand) dazu brauchen könnten, etwas Anderes, als immer wiederum Erscheinungen aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten" *). Einheit der Apperception und innerer Sinn correspondiren sich auch gewissermassen bei dem Erkenntnissprocesse . . . „Es erhellt nun, dass der Schematismus des Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts Anderes als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne und so indirect auf die Einheit der Apperception, als Function, welche dem inneren Sinne (einer Receptivität) correspondirt, hinauslaufe" **). Sowohl innerer Sinn als Einheit der Apperception bethätigen sich bei der Bildung synthetischer Urtheile a priori. Kant bemerkt: „Also zugegeben, dass man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einer anderen Synthesis zu vergleichen, so ist ein drittes nöthig, worin allein die Synthesis zweier Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses dritte, als das Medium aller synthetischen Urtheile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innere Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit. Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben aber (die zum Urtheile erforderlich ist) auf der Einheit der Apperception. Hierin wird also die Möglichkeit synthetischer Urtheile, und da alle drei die Quellen zu Vorstellungen a priori enthalten, auch die Möglichkeit reiner synthetischer Urtheile zu suchen sein, ja sie werden sogar aus diesen Gründen nothwendig sein, wenn eine Erkenntniss von Gegenständen zu Stande kommen soll, die lediglich auf der Synthesis der Vorstellungen beruht" ***). Und da, wo die Analogien der Erfahrung erörtert werden, bemerkt Kant, dass

*) Krit. d. r. V. S. 266.

**) Krit. d. r. V. S. 163.

***) Krit. d. r. V. S. 169.

der Grundsatz aller drei Analogien beruhe auf der nothwendigen Einheit der Apperception, in Ansehung alles möglichen empirischen Bewusstseins (der Wahrnehmung) zu jeder Zeit, folglich, da jene a priori zum Grunde liegt, auf der synthetischen Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in der Zeit. Und er fährt fort: „denn die ursprüngliche Apperception bezieht sich auf den inneren Sinn (den Inbegriff aller Vorstellungen), und zwar a priori auf die Form desselben d. i. das Verhältniss des mannigfachen empirischen Bewusstseins in der Zeit. In der ursprünglichen Apperception soll nun alles dieses Mannigfaltige, seinen Zeitverhältnissen nach, vereinigt werden; denn dieses sagt die transscendentale Einheit derselben a priori, unter welcher Alles steht, was zu meinem (d. i. meinem einigen) Erkenntnisse gehören soll, mithin ein Gegenstand für mich werden kann" *). Der innere Sinn also, dessen Form die Zeit ist, vermittelt der Apperception und dem Verstande das Material zur Bildung der synthetischen Einheit oder der Urtheile, zugleich aber ermöglicht derselbe dem Selbstbewusstsein die Kenntniss seiner selbst, aber freilich nur als Erscheinung, nicht aber Erkenntniss desselben als Ding an sich.

Also die synthetische Einheit der Apperception, der Ichgedanke lernt sich selbst nur als Erscheinung kennen, und diess schon deutet das Verhältniss an, in welchem die Apperception und die Einbildungskraft zu einander stehen. Es muss diese letztere in ursächlichem Verhältniss zu jener gedacht werden, da sie wesentlich als die Kraft der Erscheinung und Offenbarung sich erweist. Schon der innere Sinn beruht auf der Einbildungskraft, da die Zeit als Form desselben nicht actualisirt werden kann ohne sie; dann aber auch die Anwendung oder Realisirung der Kategorieen oder die zur Einheit des Bewusstseins verbindende Verstandesbethätigung, die sich auf den Inhalt des inneren Sinnes be-

*) Krit. d. r. V. S. 187.

zieht; endlich die Wahrnehmung des „Ich" oder „Ich denke" selbst kann nichts anderes als eine Thätigkeit der Einbildungskraft sein, wenn doch nur eine Erscheinung, nicht ein Ding an sich dabei erfasst oder gestaltet werden soll im Bewusstsein. Wenn Kant diess auch nicht mit ausdrücklichen, klaren Worten ausspricht, so geht es doch aus verschiedenen Stellen seiner Untersuchungen deutlich genug hervor: „Der Satz: „Ich denke", sofern er so viel sagt als: „ich existire denkend", ist nicht blosse logische Function, sondern bestimmt das Subject (welches dann zugleich Object ist), in Ansehung der Existenz, und kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung jederzeit das Object nicht als Ding an sich selbst, sondern blos als Erscheinung an die Hand gibt. In ihm ist also schon nicht mehr blosse Spontaneität des Denkens, sondern auch Receptivität der Anschauung, d. i. das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjects angewandt. In dieser letzteren müsste denn nun das denkende Selbst die Bedingungen des Gebrauches seiner logischen Functionen zu Kategorien der Substanz, der Ursache etc. suchen, um sich als Object an sich selbst, nicht blos durch das Ich zu bezeichnen, sondern auch die Art seines Daseins zu bestimmen, d. i. sich als Noumenon anzuerkennen; welches aber unmöglich ist, indem die innere empirische Anschauung sinnlich ist und nichts als Data der Erscheinung an die Hand gibt, die dem Objecte des reinen Bewusstseins zur Kenntniss seiner abgesonderten Existenz nichts liefern, sondern blos der Erfahrung zum Behufe dienen kann" *). Dass das „Ich denke" bei Kant selbst als das Produkt der Einbildungskraft aufgefasst werde, geht allerdings nicht bestimmt aus seinen Ausführungen hervor, denn dieses „Ich denke" ist eingeführt, ohne dass irgend bestimmt wird, woher es stamme und was es eigentlich sei. Es darf weder als Wesen, Substanz oder An-

*) Krit. d. r. V. S. 328.

sich aufgefasst werden, noch als blosse Erscheinung, da es doch nicht als Produkt des inneren Sinnes gilt, sondern als etwas von diesem Verschiedenes, als Einheitspunkt, synthetische Einheit des Appercipirens, die an sich offenbar leer oder wie ein mathematischer Punkt oder einigendes Centrum in der inneren Succession der Vorstellungen gedacht wird, in welchem der Verstand (Kategorien) und die Einbildungskraft als Organe der Gestaltung und Synthese dienen. Das wirkliche, actuelle Selbstbewusstsein erscheint daher in der That als lebendige, centrale Bethätigung der Einbildungskraft. Die synthetische Einheit der Apperception ist für Kant die Grundbedingung der Verstandeserkenntniss und wird selbst schon wie eine (reine) Verstandeserkenntniss betrachtet*). Sie begründet die Einheit der Erkenntnisshandlung als Einheit des Bewusstseins und dadurch zugleich das Objectsein; denn damit ein Object für ein erkennendes Subject sich bilde, ist Synthesis des Mannigfaltigen in einem Bewusstsein nothwendig. „Denn alle meine Vorstellungen müssen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen und also, als in einer Apperception synthetisch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck: Ich denke zusammenfassen kann“ **). Nun ist die Einbildungskraft in bestimmter Weise sowohl Macht der Synthesis als auch Macht die ursprünglichen Erscheinungsformen Raum und Zeit zu actualisiren; demgemäss ist sie auch als productive Kraft die Potenz des Selbstbewusstseins, soweit diess synthetische und synthesirende Einheit ist und zugleich nur dem Erscheinungsgebiete angehört. Wenn Kant das Selbstbewusstsein aus innerer Selbstanschauung zu erklären sucht***),

*) Krit. d. r. V. S. 132.

**) Krit. d. r. V. S. 133.

***) W. W. Bd. III. S. 426 — 427. „Ueber die Fortschritte der Metaphysik etc.“ Aehnlich Bd. X. S. 129 Anm. S. 139, 162.

so ist das innere Schauungsvermögen wohl eben als Einbildungskraft zu betrachten, die sich auf inhaltvolle Einheit des Subjects selbst richtet; auf das also, was wir als psychischen Organismus bezeichnen können.

Die Bedeutung der Einbildungskraft ist mit besonderem Nachdruck in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft hervorgehoben. Sinn, Einbildungskraft und Apperception werden als subjective Erkenntnissquellen bezeichnet und nach ihrer Eigenart und ihrem Verhältniss zu einander näher bestimmt. Die Apperception ist das Princip der Einheit aller Vorstellungen in einem Bewusstsein. „Diess Princip steht a priori fest und kann das transscendentale Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung) heissen. Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subject synthetisch; also gibt die reine Apperception ein Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand". Kant ermahnt, auf diesen Satz wohl Acht zu geben, da er von grosser Wichtigkeit sei: der synthetische Satz, dass alles verschiedene empirische Bewusstsein in einem einigen Selbstbewusstsein verbunden sein müsse, sei der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Er fährt fort: „diese synthetische Einheit (des Mannigfaltigen) setzt aber eine Synthesis voraus oder schliesst sie ein, und soll jene a priori nothwendig sein, so muss letztere auch eine Synthesis a priori sein. Also bezieht sich die transscendentale Einheit der Apperception auf die reine Synthesis der Einbildungskraft, als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntniss. Es kann aber nur die produktive Synthesis der Einbildungskraft a priori stattfinden; denn die reproductive beruht auf Bedingungen der Erfahrung. Also ist das Prinzipium der nothwendigen Einheit der reinen (productiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Appercep-

tion der Grund der Möglichkeit aller Erkenntniss, besonders der Erfahrung. Nun nennen wir die Synthesis des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft transscendental, wenn ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts, als auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht, und die Einheit dieser Synthesis heisst transscendental, wenn sie in Beziehung auf die ursprüngliche Einheit der Apperception, als a priori nothwendig vorgestellt wird. Da diese letztere nun der Möglichkeit aller Erkenntniss zu Grunde liegt, so ist die transscendentale Einheit der Synthesis der Einbildungskraft die reine Form aller möglichen Erkenntniss, durch welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung a priori vorgestellt werden müssen" *). Und nun erscheint sogar der Verstand als hervorgegangen aus Einbildungs-Kraft und Appereption, während früher es den Anschein hatte, als sollte die Einbildungskraft selbst lediglich als Produkt der Einwirkung des Verstandes auf den innern Sinn aufgefasst werden. Kant fährt fort: „die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft der reine Verstand. Also sind im Verstande reine Erkenntnisse a priori, welche die nothwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung aller möglichen Erscheinungen enthalten. Dieses sind aber die Kategorien d. i. reine Verstandesbegriffe; folglich enthält die empirische Erkenntniss des Menschen nothwendig einen Verstand, der sich auf alle Gegenstände der Sinne, obgleich nur vermittelst der Anschauung und der Synthesis derselben durch die Einbildungskraft bezieht, unter welchen also alle Erscheinungen als Data zu einer möglichen Erfahrung stehen" *). „Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis a priori, wesswegen wir ihr den Namen der productiven Einbildungs-

*) Krit. d. r. V. S. 651—53.

kraft geben, und soferne sie in Ansehung alles Mannigfaltigen der Erscheinung nichts weiter, als die nothwendige Einheit in der Synthesis derselben zu ihrer Absicht hat, kann diese die transscendentale Function der Einbildungskraft genannt werden. Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, dass nur vermittelst dieser transscendentalen Function der Einbildungskraft sogar die Affinität der Erscheinungen, mit ihr die Association und durch diese endlich die Reproduction nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich werde; weil ohne sie gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfliessen würden. Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es blos möglich ist sich ihrer bewusst zu werden, und alles Bewusstsein gehört eben sowohl zu einer allbefassenden reinen Apperception, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit. Diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muss, um ihre Function intellectuell zu machen. Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich; weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels. Durch das Verhältniss des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperception werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, aber nur vermittelst der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zu Stande kommen können. Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntniss a priori zum Grunde liegt. Vermittelst derselben bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits in Verbindung (unter sich) und andererseits mit der Bedingung der nothwendigen Einheit der reinen Apperception. Beide äusserste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand müssen vermittelst dieser

transscendentalen Function der Einbildungskraft nothwendig zusammenhängen, weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden"*).

An der grossen entscheidenden Wichtigkeit der Einbildungskraft in der Kant'schen Erkenntnisstheorie wie Psychologie, und somit in seiner Weltauffassung überhaupt, kann hienach kein Zweifel sein. Sie ist das, was auf Anregung des verborgenen Ansich der Dinge die Erscheinungswelt in der Anschauung und im Denken producirt für den Menschen, indem sie die Erkenntniss daran ermöglicht. Das Ansich ist in der That nichts anderes als die Kraft (Gesetz) und die Idee, welche durch die productive Einbildungskraft zur Realisirung und Offenbarung kommt in der Form der Welt der innern und äusseren Erscheinungen. Und diese Erscheinungswelt als wesentlich verschieden von dem Ding- ansich oder dem zu Grunde liegenden Wesen aufzufassen, ist kein entscheidender Grund vorhanden, vielmehr von vorneherein wahrscheinlicher, dass sie in der Erscheinung das Wesen mehr oder minder vollkommen darstelle, wie sich ja doch jedenfalls Wahrheit an sich in der Form ihrer Gesetzmässigkeit realisirt. Verborgenes, Unerkennbares oder wenigstens Unerkanntes ist ja trotz dieser Offenbarung des Wesens (Noumenon) in der Erscheinung (Phaenomenon) noch anzunehmen; denn theils sind die letzten Gründe oder ist der letzte Grund der Forschung noch verborgen, theils auch ist selbst die Erscheinungswelt dem menschlichen Geiste noch vielfach verborgen und räthselhaft genug. Wie schwer die Erkenntniss selbst der Erscheinung ist, ihr Offenbarwerden für den menschlichen Geist, zeigt die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes und der Wissenschaft wohl zur Genüge. — Was die Apriorität der subjectiven Erkenntnisskraft mit ihren verschiedenen Momenten: Anschauungsformen (Raum und Zeit),

*) Krit. d. r. V. S. 655—657.

Einbildungskraft, Verstand mit Kategorien und Apperception betrifft, so kann man sie in gewissem Sinne gelten lassen. Gewiss ist all diess schon da (wenigstens dem Keime nach), ehe die Erkenntniss selbst zu Stande gekommen ist, da sie ja die formalen und realen Bedingungen dazu sind. Und nicht bloss im Subjecte müssen die Grundformen und Gesetze der Erkenntniss von Anfang an gegeben sein, sondern sie müssen im Grunde genommen, soweit sie allgemeinen und nothwendigen Charakter haben, schon vor dem Subjecte da sein, da sonst dieses selbst nicht hätte entstehen können mit diesen Anlagen zu solcher Thätigkeit. Diess würde offenbar geworden sein, wenn Kant auch nach dem Entstehen, der Genesis des Erkenntnissvermögens geforscht hätte. In diesem Falle würde sich auch die Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand durch die gestaltende productive Einbildungskraft ergeben haben, deren gemeinschaftliche Wurzel er zwar andeutet, oder allenfalls zugibt, aber nicht näher untersucht. Damit wäre dann auch begründet worden, dass zur wirklichen Erkenntniss und Erkenntniss des Wirklichen beides wirken müsse, sowohl Sinnlichkeit als Verstand, während ohne diess die Erkenntniss der Wirklichkeit (Existenz) von der Sinnlichkeit bedingt erscheint, die doch nur eine Erscheinung vermittelt, die wahre Realität und Objectivität (Allgemeinheit) aber vom Verstande, der doch nur leere Formen in seinen Kategorien zu bieten vermag. Es wäre ausserdem nicht blos die Realität des Erkenntniss-Objects gesichert worden, das zur blossen Erscheinung ward, sondern auch die Realität des Erkenntniss-Subjects, das bei Kant ebenfalls zur blossen Form (Erscheinung) ohne festen Punkt geworden ist, da ja selbst die Apperception, das „Ich denke", bei ihm nur formale Bedeutung hat. Ist das „Ich denke" nur blosse Form (Accidenz), ist der innere Sinn ebenfalls nur formaler Art und sind endlich des Verstandes Kategorien auch nur formal, als Arten von Synthesen nach Regeln, — so bleibt in der That als Reales, Wirkendes, Producirendes, Subject wie Ob-

ject der Erkenntniss Begründendes nur die productive Einbildungskraft übrig.

III.

Transscendentale Dialektik und Einbildungskraft.

1. Der transscendentalen Aesthetik und Analytik zufolge ist nach Kant wahre (sachliche) Erkenntniss und Wissenschaft (Erfahrung) nur zu gewinnen durch Sinnlichkeit und Verstand zugleich, also durch Zusammenwirken von (sinnlicher) Anschauung und von (begrifflichem) Denken; denn Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Gedanken (Begriffe) dagegen ohne Inhalt (Anschauungen) leer*). Da also das Denken in Begriffen, d. h. die Verstandesthätigkeit, nicht productiv ist, den Gegenstand des Denkens nicht selbst setzen kann, so muss derselben der Stoff, das Inhaltliche gegeben werden, und zwar in der Anschauung, in den Formen von Raum und Zeit. Und da in diesen Formen nur Erscheinungen, äussere oder innere, gegeben werden, so kann sich die menschliche Verstandesthätigkeit und die Erkenntniss in Begriffen nur auf die Erscheinungswelt beziehen.

Werden nun aber doch die allgemeinen Verstandesbegriffe über das Gebiet der sinnlichen Erscheinung (Wahrnehmung) hinaus verwendet, um eine Wissenschaft von solchen Gegenständen zu schaffen, die nicht sinnlich angeschaut werden, der sinnlichen Intuition vielmehr unzugänglich sind, die also nur gedacht werden können, nur als Noumena, nicht als Phaenomena im Bewusstsein sind, dann entsteht eine blosse Scheinwissenschaft, die aus blossen Hirngespinnsten aufgebaut ist und keinen wirklich wissenschaftlichen und realen

*) Krit. d. r. V. S. 89.

Werth besitzt, wenn sie auch mit einer gewissen Nothwendigkeit aus der subjectiven menschlichen Natur hervorgeht und insofern als Befriedigung eines der Menschennatur innewohnenden Triebes und Bedürfnisses erscheint. Von solcher Art ist die Metaphysik, insofern sie nicht blos kritisch verfahren oder nur transscendentale Untersuchung sein, sondern wirkliche, aber der sinnlichen Erfahrung unzugängliche Gegenstände erkennen wollte oder will; also transscendente Wissenschaft sein soll. Eine solche Wissenschaft wäre in Wahrheit nur dann möglich, wenn uns ein anschauender Verstand eigen wäre und wir also die übersinnlichen Gegenstände nicht blos denken, sondern auch intellectuell anschauen könnten. Ein solches Vermögen aber ist dem menschlichen Geiste nicht eigen, und daher die Metaphysik, als blosse Dialektik oder leeres Spiel mit Begriffen abzuweisen.

Diess geschieht nun von Kant in der transscendentalen Dialektik, welche eine kritische Behandlung der vor Kant und zu Kant's Zeit herrschenden Metaphysik enthält. Die Haupttheile dieser Metaphysik bildeten die rationale Psychologie, die rationale Kosmologie und die rationale Theologie, deren Aufgabe war: Existenz, Wesen und Eigenschaften der Seele, des Weltganzen und Gottes zu bestimmen — nicht auf dem Wege der Erfahrung und Induction, sondern durch blosse Vernunft, aus Vernunftgründen (ratio) in rein begrifflicher Entwicklung. Gegen diese rein rationale Wissenschaft richtet sich Kant's kritisches Verfahren in der transscendentalen Dialektik. Er bezeichnet die Gegenstände der genannten drei Theile als Ideen, und untersucht nun zuerst die Idee der Seele als realen oder substantiellen, einheitlichen Inbegriff der psychischen Functionen mit den daraus abgeleiteten Eigenschaften der Einfachheit, Unzerstörbarkeit, Unsterblichkeit; dann die Idee des Weltganzen und endlich die Idee Gottes als des allerrealsten Wesens, als Urgrundes der Welt und Ordners der zweckmässigen Welteinrichtung. Er nennt sie Ideen, transscendentale Ideen, im Unterschiede von der

objectiven Realität des Inhalts der wirklichen Erfahrung — wobei allerdings die Bezeichnung „Idee“ mit dem ursprünglichen Gebrauche des Wortes bei Platon kaum noch sonst etwas gemeinsam hat, als dass beidemal damit etwas bezeichnet wird, was nicht unmittelbar durch die Sinnlichkeit wahrgenommen, sondern nur geistig geschaut oder gedacht werden kann. Denn bei Platon sind die Ideen die (jenseitigen) Urbilder der Dinge und der Gattungen; bei Kant aber sollen sie eine an sich der Sinnlichkeit unzugängliche Wesenheit in ihrer Totalität und Einheit ausdrücken, gleichsam ins Unendliche, Unzugängliche erweiterte Kategorien sein. Es sind diess, wie schon bemerkt: die Idee der Seele als substantielle Grundlage und einheitliche Quelle aller psychischen Vermögen und Thätigkeiten, die als solche nicht sinnlich wahrgenommen werden kann, sondern nur in ihren Erscheinungen; dann die Idee des Weltganzen, das ins Unendliche, dem Raume, der Zeit, der stofflichen Constitution und causalen Reihenfolge nach sich verläuft und also auch der sinnlichen Wahrnehmung, als der Einen Grundbedingung wahrer Erkenntniss, unzugänglich ist; und endlich die Gottes, als unendlichen Wesens und Wirkens, als absoluten Ideals der Vernunft *).

Was nun die Seele betrifft, so sucht Kant die Aufstellungen der rationalen Psychologie in Betreff ihrer aus dem Selbstbewusstsein erschlossenen Substantialität und der Eigenschaften, die damit in Verbindung stehen: Einfachheit, Unsterblichkeit, Persönlichkeit und Idealität, auf falsche Schlüsse, Paralogismen zurückzuführen und dadurch zu zerstören. Diese falschen Schlüsse entstehen nach Kant dadurch, dass der Mittelbegriff in denselben im Untersatz eine andere Bedeutung hat als im Obersatz, wodurch der syllogistischen Grundregel zuwider vier Hauptbegriffe sich im Schlusse finden (quaternio terminorum) und demgemäss eine strenge Schlussfolgerung

*) Es kommt indess bei Kant der Ausdruck „Idee“ häufig auch in anderer Bedeutung vor.

unmöglich ist. — Die rationale Psychologie gründet sich auf das blosse Bewusstsein des denkenden Ich's von sich selbst, nicht auf Beobachtung des Spiels der psychischen Thätigkeiten — wodurch ja empirische Psychologie entstehen würde. Aus dem Ich- oder Selbstbewusstsein also sucht die rationale Psychologie zu erweisen, dass die Seele eine Substanz sei, zu welcher sich die Vermögen und Thätigkeiten derselben als inhärirende Eigenschaften verhalten; ebenso, dass ihr Einfachheit, Unzerstörbarkeit, Persönlichkeit zukomme. Dem gegenüber sucht nun Kant zu zeigen, dass die Kategorie Substanz in unzulässiger Weise angewendet sei, da das Wesen der Seele selbst nie in die Erscheinung tritt, sondern im inneren Sinne nur Aeusserungen, Thätigkeiten derselben wahrgenommen werden können. Demgemäss können sich die übrigen Eigenschaften auch nicht auf eine Substanz, sondern nur auf Erscheinung oder Form beziehen. Kant formulirt die Fehlschlüsse oder Paralogismen der rationalen Psychologie, um das Fehlerhafte darin aufzuzeigen. Wir führen hier wenigstens den Paralogismus, durch den die Substantialität begründet werden soll, in seiner Formulirung an: „Was nicht anders (denn) als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders (denn) als Subject und ist also Substanz. — Nun kann ein denkendes Wesen, blos als ein solches betrachtet, nicht anders (denn) als Subject gedacht werden. — Also existirt es auch nur als ein solches, d. h. als Substanz" *). Kant bemerkt nun dazu: Im Obersatz wird von einem Wesen geredet, das überhaupt in jeder Absicht, folglich auch so wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatze aber ist nur von demselben die Rede, sofern es sich selbst, als Subject, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewusstseins, nicht aber zugleich in Beziehung auf die An-

*) Krit. d. r. V. S. 316. In der ersten Auflage ist der Paralogismus der Substantialität anders formulirt und sind ausserdem auch die übrigen Paralogismen in vollständiger Formulirung angegeben.

schauung, wodurch sie als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet. Also wird per sophisma figurae dictionis, mithin durch einen Trugschluss die Conclusion gefolgert. — Das Denken, fügt Kant noch bei, wird in beiden Prämissen in ganz verschiedener Bedeutung genommen; im Obersatze, wie es auf ein Object überhaupt (mithin wie es in der Anschauung gegeben werden mag) geht; im Untersatze aber nur, wie es in der Beziehung auf's Selbstbewusstsein besteht, wobei also an gar kein Object gedacht wird, sondern nur die Beziehung auf Sich als Subject (als die Form des Denkens) vorgestellt wird. Im ersteren wird von Dingen geredet, die nicht anders (denn) als Subjecte gedacht werden können; im zweiten aber nicht von Dingen, sondern vom Denken (indem man von allem Objecte abstrahirt), in welchem das Ich immer zum Subject des Bewusstseins dient; daher im Schlusssatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders (denn) als Subject existiren, sondern nur: ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subject des Urtheils brauchen, welches ein identischer Satz ist, der schlechterdings nichts über die Art meines Daseins eröffnet" *).

Der rationalen Kosmologie gegenüber, welche über die Welt als Ganzes, über Weltwesen und Weltlauf Bestimmungen gibt, denen keine congruirende Anschauungen entsprechen, die also blos gedacht und durch das Denken gebildet werden können — schlägt Kant ein anderes Verfahren ein, um ihre Nichtigkeit oder wenigstens Unsicherheit darzuthun. — An die Stelle der Paralogismen, durch welche er die rationale Psychologie zu widerlegen sucht, treten hier die Antinomien; d. h. er zeigt, dass jeder Behauptung der rationalen Kosmologie die ganz entgegengesetzte Behauptung mit gleichem Rechte d. h. mit eben so viel Begründung gegenüber gestellt werden könne. Da die entgegengesetzten Bestimmungen allgemeine Urtheile sind, so können zwar, um der Allgemeinheit

*) Krit. d. r. V. S. 317.

willen, beide falsch, aber nicht beide zugleich wahr sein; es sei denn, dass sie in verschiedener Beziehung zur Geltung gebracht werden sollen. — Die Antinomien beziehen sich auf die Welt als Ganzes, und zwar auf die Weltgrösse nach Raum und Zeit, auf den Weltinhalt, die Weltordnung, die Weltexistenz; so dass sich vier Arten von Thesen und Antithesen als Antinomien ergeben. In Bezug auf die Quantität (der Zeit und dem Raume nach) lautet die Antinomie: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen." Dieser Thesis steht ebenso begründet die Antithesis entgegen: „Die Welt hat keinen Anfang (in der Zeit) und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes unendlich"*). Die Beweisführungen Kant's sind hier indirect (apagogisch), d. h. es wird versucht, die Unmöglichkeit des contradictorischen Gegentheils darzuthun. Der Beweis der Thesis lautet also hier: Man setze das Gegentheil, nämlich, die Welt habe keinen Anfang in der Zeit, so folgt, dass in dem gegenwärtigen Weltzustande, also in diesem Zeitpunkte eine unendliche Zeitfolge von Weltveränderungen verflossen ist. Eine verflossene Unendlichkeit ist aber so viel als eine vollendete. Eine vollendete Unendlichkeit ist keine, denn eine unendliche Reihe kann niemals vollendet sein. Es ist unmöglich, dass eine unendliche Zeit verflossen ist; nothwendig also ist die verflossene Zeit eine endliche, begrenzte, und die Welt hat daher zeitlich einen Anfang. — Aehnliches gilt vom Raume: Gesetzt, die Welt habe keine Grenzen im Raume, sei also ein unendliches Ganzes. Als Raumgrösse besteht sie aus Theilen, welche zugleich sind; diese Weltgrösse kann als unendlich nicht in Grenzen eingeschlossen sein, kann nur vorgestellt werden durch allmähliche Zusammenfassung (successive Synthesis) ihrer Theile. Das Weltganze, als unendliches, ist aber zusammengesetzt aus unendlich vielen Theilen, deren Syn-

*) Krit. d. r. V. S. 344 ff.

thesis nur möglich ist in einer unendlichen Zeitreihe. Diese müsste zur Vorstellung eines räumlich unendlichen, unbegrenzten Weltall's vollendet sein. Verflossene Unendlichkeit ist aber unmöglich, also ist die Bedingung unmöglich, unter der allein die Welt, als unbegrenzte Raumgrösse betrachtet werden kann. Sie muss mithin als räumlich begrenzt gelten. — Aber auch die Antithesis lässt sich indirect beweisen. Man setze wieder das Gegentheil: die Welt habe einen Anfang in der Zeit, so muss eine Zeit gewesen sein bevor die Welt war, also eine Zeit, in der nichts war, leere Zeit, in der kein Zeitpunkt vom andern unterschieden ist, also auch keiner vom andern dadurch unterschieden sein kann, dass in dem einen nichts, in dem andern etwas ist. In einer leeren Zeit kann aber nichts entstehen, also auch nicht die Welt. Es ist unmöglich, dass die Welt in einem bestimmten Zeitpunkt entstanden ist, dass sie einen Anfang in der Zeit hat; also ist nothwendig anzunehmen, dass sie einen solchen Anfang nicht hat. — Ebenso in Bezug auf den Raum: Gesetzt, die Welt habe Grenzen im Raume, so müsste sie begrenzt, eingeschlossen sein in einem Raume, in dem nichts ist, in leerem Raum. Da müsste der leere Raum, in welchem die Welt ist, ein Gegenstand möglicher Anschauung sein, wie die Welt selbst; so müsste der Raum unabhängig von unserer Anschauung als etwas für sich Bestehendes existiren, nicht als Form der Erscheinung, sondern gleichsam als die Substanz, in welcher die Erscheinungen sind. Diess ist aber gegen die transscendentale Aesthetik, sowie gegen die transscendentale Analytik, — der zufolge leerer Raum unmöglich ist. Wenn aber leerer Raum unmöglich ist, so kann auch die Welt nicht eingeschlossen sein durch einen solchen und demnach kann die Welt keine Grenzen haben.

Die zweite Antinomie bezieht sich auf den Weltinhalt, d. h. auf das Stoffliche, die Materie, welche den Raum erfüllt, und allen Erscheinungen im Raume als beharrliches Dasein oder Substanz in allem Wechsel zu Grunde liegt. Sie

bezieht sich auf das unendlich Kleine, wie die erste Antinomie das unendlich Grosse zum Gegenstand hat. Als daseiend im Raume ist die Materie eine zusammengesetzte Substanz; als solche muss sie aus Substanzen bestehen, denn Accidenzen können keine Substanz constituiren. Die kosmologische Frage ist nun: Wie verhält es sich mit diesen Theilen der (materiellen) Substanz als Weltinhalts? Ist ihre Auflösung begrenzt oder unbegrenzt? Ist sie begrenzt, so sind die Theile nicht wieder zusammengesetzt, sondern sind einfache, elementare Substanzen; ist sie unbegrenzt, so sind die Theile selbst wieder zusammengesetzt, und es gibt keine einfachen Substanzen. So ergibt sich die zweite Antinomie, deren Thesis lautet: „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.“ Die Antithesis dagegen besagt: „Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts Einfaches in derselben*). Die Beweisführung ist wieder indirect: Wenn es einfache Theile nicht gibt, so bleibt, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben wird, gar nichts übrig; denn das übrig Bleibende könnten eben nur diese einfachen Theile sein. Es ist aber unmöglich, dass eine zusammengesetzte Substanz aus nichts besteht. Sie müsste aber aus nichts bestehen, wenn nach Aufhebung der Zusammensetzung keine einfachen Theile übrig blieben. Gibt es also keine einfachen Theile, so kann es auch keine zusammengesetzten Substanzen geben; da es aber solche gibt, so müssen auch einfache Theile angenommen werden. — Der Beweis für die Antithesis, dass es nämlich nichts Einfaches gebe, sucht darzuthun, dass die Annahme einfacher Theile im Raume unzulässig sei: Alle Zusammensetzung der Substanzen (aus einfachen Theilen) wäre nur im Raume möglich; demnach müssten auch die

*) Krit. d. r. V. S. 350 ff.

einfachen Theile im Raume sein, also müsste es einfache Raumtheile geben, d. h. Räume, die untheilbar oder Nicht-Raum wären. Wenn aber jeder Raum zusammengesetzt ist, so müssen die einfachen Substanzen in einem zusammengesetzten Raume sein, d. h. sie müssen Theile im Raum haben, und da diese Theile nur Substanzen sein können, so müssen einfache Substanzen aus Substanzen zusammengesetzt sein, können also unmöglich einfach sein. Sind aber einfache Substanzen unmöglich, so ist nothwendig das Gegentheil anzunehmen: dass keine Substanz aus einfachen Theilen bestehe. Sollte es einfache Theile geben können, so müsste entweder der Raum einfach sein wie die einfachen Theile, — was gegen die Natur des Raumes ist; oder die einfachen Theile müssten dem Raume gleichen und wären dann zusammengesetzt. Es gibt also in der Sinnenwelt, in der Anschauung gar nichts Einfaches; denn das Einfache schliesst alles Mannigfaltige, also auch Raum und Zeit und daher auch alle Anschauung aus.

Von besonderer Wichtigkeit ist die dritte Antinomie, welche sich auf die Weltordnung d. h. den Causalzusammenhang der Dinge bezieht. Jede Erscheinung erweist sich als eine Wirkung, die eine Ursache hat, welche selbst wieder eine vollständige Reihe von Ursachen voraussetzt. Diese vollständige Reihe ist entweder begrenzt oder unbegrenzt. Ist sie begrenzt, so muss es ein erstes Glied der Reihe, also eine erste Ursache geben, die nicht mehr Wirkung einer andern ist, sondern durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird, also eine Causalität durch Freiheit. Ist sie unbegrenzt, so gibt es kein erstes Glied jener Reihe, und also keine Ursache, die nicht zugleich Wirkung einer andern vorhergehenden Ursache wäre. Demgemäss giebt es dann auch keine freie, sondern stets nur natürliche Causalität. Diese zwei Möglichkeiten ergeben die dritte Antinomie. Die Thesis lautet bei dieser: „Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welchen die Erscheinungen der Welt ins-

gesammt abgeleitet werden können; es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig". Dagegen behauptet die Antithese: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur". *) Gesetzt es gebe keine erste Ursache (durch Freiheit), sondern jede Begebenheit geschehe nach der natürlichen Causalität, sei also bedingt durch eine andere, auf welche sie folgt, so giebt es kein erstes Glied in dieser Kette, keine oberste, erste Ursache. Fehlt aber das erste Glied der Reihe, so ist die Reihe der Ursachen selbst nicht vollständig, so sind nicht alle Ursachen gegeben. Es kann aber in der Natur nichts geschehen, wenn nicht alle Bedingungen dazu vorhanden sind, und demnach verlangt das natürliche Causalitätsgesetz selbst die Nothwendigkeit einer ersten Ursache. Diese ist zu ihrer Wirksamkeit durch keine andere, sondern blos durch sich selbst bestimmt und diese vollkommene Selbstbestimmung, diese Thätigkeit von innen heraus auf völlig eigenen Antrieb kann als Spontaneität bezeichnet werden. Diese erste Ursache kann eine Reihe von Begebenheiten ganz aus sich beginnen; das Vermögen dazu heisst Freiheit, transscendentale Freiheit im Unterschied von der psychologischen oder empirischen. — Aber auch für das Gegentheil, die Antithesis, lässt sich wiederum ein apogogischer Beweis führen: Wenn es eine Causalität durch Freiheit giebt, so muss diese als erste Ursache von sich aus eine Reihe von Begebenheiten beginnen. Der Anfang ihrer Wirksamkeit muss, wie jeder Anfang, ein Zeitpunkt sein. Jeder Zeitpunkt setzt aber einen früheren voraus, also muss auch dem Anfang der freien und unbedingten Wirksamkeit ein Zeitpunkt vorausgegangen sein. In diesem früheren Zeitpunkt ist die erste Ursache schon dagewesen, da sie sonst mit dem Anfange ihrer Wirksamkeit selbst erst entstanden sein müsste. Also müssen in dem Dasein jener

*) Krit. d. r. V. S. 358 ff.

Ursache diese beiden Zustände der Zeit nach unterschieden werden. Der Zustand, in dem sie noch nicht wirkte und der Zustand, in dem sie zu wirken anfängt. Soll nun dieser Anfang vollkommen grundlos oder unbedingt sein, so haben wir zwei successive Zustände ohne jeden Causalzusammenhang; ein post hoc ohne alles propter hoc. Damit ist aber das natürliche Causalgesetz vollkommen aufgehoben. Daraus erhellt, dass Causalität durch Freiheit und natürliche Causalität sich gegenseitig verneinen.

Die vierte Antinomie endlich bezieht sich auf die Welt-Existenz. Diese ist das Dasein der Welt in einem bestimmten Zustand. Jeder Weltzustand ist die Folge aller früheren Zustände und also ein bedingtes, abhängiges Glied in der Reihe der Weltveränderungen. Jedes abhängige Dasein setzt ein anderes voraus und die Reihe der Bedingungen muss vollständig gegeben sein zu einem solchen. Da entsteht wieder die Frage, ob diese vollständige Reihe begrenzt oder unbegrenzt gedacht werden müsse. Ist sie begrenzt, so muss ein Dasein gesetzt werden, von dem alles Andere abhängt, welches selbst von nichts abhängt, also unbedingt, nothwendig ist. Dieses Dasein muss dann zur Welt gehören entweder als Theil der Welt oder als Ursache derselben. Ist aber jene Reihe unbegrenzt, so gibt es überhaupt kein unabhängiges Dasein, kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in noch ausser der Welt. So entsteht folgende Antinomie: „Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil oder als ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist.“ Und: „Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in der Welt noch ausser der Welt als ihre Ursache*). Die Beweisführung für die Thesis ist diessmal direkt und sucht zu zeigen, dass das nothwendige Wesen als absoluter Ausgangspunkt aller Veränderungen nothwendig zur Welt gehöre. Jeder Anfang ist ein Zeit-

*) Krit. d. r. V. S. 364 ff.

punkt, jeder Zeitpunkt bedingt durch einen früheren; also muss das nothwendige Wesen selbst in der Zeit existiren, also selbst zur Sinnenwelt (Erscheinung) gehören. Es kann daher nicht ausser der Welt, oder abgesondert von der Natur gedacht werden. Der Beweis für die Antithesis ist wieder indirect und sucht darzuthun, dass das schlechthin nothwendige Wesen weder in noch ausser der Welt existiren könne. Wäre es in der Welt, so könnte es nur als ein Theil der Welt oder als die ganze Reihe von Veränderungen aufgefasst werden. Als Theil könnte es nur das oberste Glied oder der unbedingte Anfang der ganzen Reihe sein. Der unbedingte Anfang wäre aber ein Anfang ohne Ursache, also ein Anfang ohne vorhergehende Zeit, d. h. ein Anfang, der kein Zeitpunkt wäre, — was unmöglich ist. Ebenso wenig kann aber die unendliche Reihe von bedingten Weltzuständen dieses schlechthin nothwendige Wesen sein, denn da jedes Glied bedingt ist, kann auch die ganze Summe der Glieder nicht das Gegentheil davon oder nothwendig, unbedingt sein. — Auch ausser der Welt kann das schlechthin nothwendige Wesen nicht sein; denn es müsste als die Ursache aller Veränderungen, deren Anfang oder erster Zeitpunkt sein. Als Dasein ausser der Welt wäre es aber ausser der Zeit, mithin müsste ein Zeitpunkt ausser der Zeit sein. — Diess im Wesentlichen die Kritik der rationalen, metaphysischen Kosmologie, an welche sich hierauf die Kritik der rationalen Theologie anschliesst, von der wir hier Umgang nehmen können.

2. Ueber die bedeutende Rolle, welche die Einbildungs-Kraft auch in diesem Gebiete der transscendentalen Dialektik spielt, kann wiederum kaum ein Zweifel sein Da Kant die ganze rationale Metaphysik für eine Scheinwissenschaft hält, eigentlich aus Hirngespinsten gebildet, weil ohne sinnliche Anschauung aus blossen Begriffen aufgebaut — so muss er dieselbe auch wesentlich für ein Produkt der Einbildungskraft erklären. Denn da die blossen Verstandesbegriffe

für sich leer, ohne Inhalt sind, die Metaphysik aber doch auch einen Inhalt hat, so muss ihr dieser von dem productiven Vermögen der Einbildungskraft zu Theil werden und kann insoferne allerdings nur in ebenfalls blos formalen Bestimmungen bestehen. Die sog. Ideen, als welche Kant den Inhalt der drei Haupttheile der Metaphysik bezeichnet, können also in der That — nach seiner Auffassung, nur als Produkte der Einbildungskraft gelten, da durch sie dem Bewusstsein ein Inhalt vorgespiegelt wird, dem die entsprechende, congruirende Anschauung fehlt. Die Seele als einfache Substanz, das Weltall als Totalität und Gott als absolutes Ideal der Vernunft sind der Sinneswahrnehmung in der Form von Raum und Zeit unzugänglich und als Objecte für die Verstandesbetrachtung oder Anwendung von Kategorieen nur durch jenes Vermögen des Geistes vorstellbar, welches Gegenstände auch ohne deren Gegenwart vorzustellen vermag, die Einbildungskraft nämlich, welche zugleich die Fähigkeit der Synthese ist, die doch offenbar bei der Einheit, Totalität und absoluten Idealität zur Anwendung kommt.

Wir haben indess Kant's kritische Ausführungen selbst näher zu betrachten und zu prüfen, in welchem Verhältniss sie zur Einbildungskraft stehen. Fassen wir zunächst jene ins Auge, durch welche die sogenannte rationale Psychologie der üblichen Metaphysik zerstört werden soll, so lässt sich nicht läugnen, dass sie an Einseitigkeit leiden, indem sie das schwierige Problem, welches das Wesen der menschlichen Seele der Forschung bietet, nur in Beziehung eben auf die in Geltung stehende rationale Psychologie behandelt und doch sich den Anschein gibt, als sei nun die Sache überhaupt und in aller Beziehung entschieden. Diess zeigt sich gleich bei dem ersten, wichtigsten Paralogismus oder Fehlschluss, auf dem die Annahme der Substantialität der Seele beruhen soll. Der Mittelbegriff (Subjectsein) soll zweimal in verschiedenem Sinn genommen sein, das eine Mal insofern das Subject nur überhaupt und also auch als Gegenstand

der Anschauung gedacht werden kann, das andere Mal, im Untersatz, aber nur in Beziehung auf das Denken und die Einheit des Bewusstseins. Möglich ist eine solche Auffassung, aber nicht nothwendig; und nicht in dem Verhältniss von Ober- und Untersatz liegt nothwendig der Fehler, wenn einer vorhanden ist, sondern im Obersatz selber. In ihm ist behauptet: Was nur als Subject gedacht werden kann (nicht anders), das ist Substanz. Kant's Kritik bezieht sich in der That auch auf diese Behauptung, und es ist dabei das logische Subject im Urtheile selbst identificirt mit dem erkenntnisstheoretischen Subject (dem Urtheilenden), in dessen Bewusstsein das logische Subject des Urtheils sich befindet, um im Prädikate eine Bestimmung zu erfahren. Nun ist allerdings gerade in diesem Falle diese Identificirung nicht geradezu falsch und unberechtigt, denn in der That ist gerade hier das denkende Subject zugleich das gedachte, zum logischen Subject gebildete, um darüber zu urtheilen. Nur aber darf nicht die Eigenschaft des logischen Subjects, das im Urtheil nur formal, nur durch das Denken existirt, ohne weiteres auch auf das erkenntnisstheoretische Subject, das Ich, das selbstbewusste, denkende Wesen übertragen werden. Gerade um diesen seinen eigenthümlichen Charakter zu bewahren oder denselben zu bestimmen, wird ja das Urtheil gefällt. Es wird nicht zum blossen Subjectsbegriff gemacht, um aus diesem Begriff die Existenz oder Substantialität herauszuklauben, sondern es behält auch als Subject des Urtheils sein unmittelbares Bewusstsein und insofern den Charakter des Existirenden bei. Es wird in diesem Fall kein synthetisches (weder apriorisches noch aposteriorisches) Urtheil gebildet, sondern ein analytisches, das im Prädikate nur das explicite darstellt, was im Subjecte implicite enthalten ist. Indess abgesehen hievon, das selbstbewusste Wesen, das Ich, das inhaltlich sich nicht blos als „Ich denke" bestimmen lässt, sondern einen viel reicheren Inhalt hat, dieses Selbstbewusstsein oder vielmehr selbstbewusste Wesen ist nicht ohne wei-

ters als blosse Form, als blos formal zu bezeichnen, der allerdings Substantialität so wenig zukommen könnte als etwa der Form einer Statue, wenn sie ohne das Material dieser gedacht wird. Diese Form des Selbstbewusstseins kann nicht als blosses Accidenz oder blosse Succession von Vorstellungen (im inneren Sinn) aufgefasst werden, wie Kant selbst entschieden betont; somit muss ihm irgend ein einheitliches, reales Substrat zu Grunde liegen, dem die übrigen Seelenvermögen oder Thätigkeiten entstammen. Und wenn es Mittelpunkt und Träger oder Quelle derselben, und also insbesondere auch der Anschauungsformen und zugleich der Kategorien ist, wie sollten diese unbedingt darauf keine Anwendung finden dürfen, keinerlei Bestimmung darüber geben können? Die Kategorie „Substanz" darf nach Kant nur da Anwendung finden, wo die äussere Anschauung ein Beharrendes zeigt; die innere Anschauung zeigt, Kant zufolge, kein Beharren, sondern nur lautere Succession und also Wechsel. Allein die Succession selbst, damit sie zur Offenbarung für das Bewusstsein kommen kann, setzt ein Beharrendes im inneren Sinn, oder für diesen voraus; denn ohne Vergleichung mit diesem würde das Wechseln, die Aufeinanderfolge nicht wahrgenommen werden können. Kant verkennt diess selber nicht, aber er verlegt das Beharren in die äussere Erscheinungswelt und gestattet für diese die Anwendung der Kategorie „Substanz", während er für den inneren Sinn Gleiches nicht zugibt*). Allein würde man diess in aller Strenge geltend machen, dann würde gerade nach Kant'scher Ansicht vom inneren Sinn und seiner Form (Zeit), von gar keiner Substanz mehr die Rede sein können, da nach Kant die Wahrnehmung des äusseren Sinnes (das räumliche Nebeneinander) immer auch zur inneren Wahrnehmung werden, also die Form der Zeit oder der Succession annehmen muss, um zum Bewusstsein zu kommen. Niemals also könnte ein Be-

*) Krit. d. r. V. S. 317.

harren oder ein Beharrendes als solches erkannt werden, da es immer nur als Successives, Wechselndes, oder in ein Aufeinanderfolgen umgewandelt, zum Bewusstsein kommen könnte. Wird aber dennoch ein Beharrendes wahrgenommen, ein Substantielles erkannt, dann muss im inneren Sinne selbst ein solches sich zeigen, oder vorhanden sein — wie ja in der That eben diess durch die Kategorie „Substanz" dem Geiste gegeben ist, dem dann objectiv das Beharrende, sei es äusserlich oder innerlich, entspricht.

Kant hat hier das Problem keineswegs zur Lösung gebracht, und zwar, wie uns scheint, darum nicht, weil er gerade hier die productive Einbildungskraft vollständig ausser Acht lässt, der er früher eine so grosse Rolle zugewiesen hat. Daher kommt es, dass ihm, wie früher das wahre, reale Object der Erkenntniss, — so nun hier das reale Subject derselben entschwand und eigentlich gar keine reale Seele mehr übrig blieb, sondern nur Vermögen oder Functionen, die ohne Halt und Substrat gleichsam im Leeren schweben. Betrachten wir die Vermögen oder Organe und Functionen der Kant'schen Erkenntnisslehre: die Sinnlichkeit besteht ihm in blossen Formen der Anschauung, Raum und Zeit; der Verstand besteht ihm in der blossen Form der Synthese, deren Arten die Kategorien als Regeln der Verbindung im Urtheile bestimmen; die Apperception (Ich denke) endlich ist ebenfalls nur eine Form, die centrale Einheitsform für die Erkenntnissthätigkeit. So bleibt mit realem Charakter nur übrig die Empfindung (durch welche oder in welcher das Ansich der Dinge eine Affection ausübt und Stoff für Anschauung und Denken gewährt) und die productive Einbildungskraft. Gerade auf diese beiden wird aber hier in der psychologischen und erkenntnisstheoretischen Untersuchung von Kant weiter keine Rücksicht genommen. Und doch sind sie das Entscheidende bei der Forschung nach der Realität des menschlichen Geistes und nach der Bedeutung seiner Erkenntnissthätigkeit! Ueber das Wesen des Geistes, sowie

der Erkenntniss und der Welt selbst kann nichts entschieden werden, ohne auch sie in Betracht zu ziehen und damit nicht blos die Form, sondern auch die Grundlage, das Substrat aller apriorischen Fähigkeiten und deren Bedeutung zu würdigen. Wie entsteht denn die Empfindungsfähigkeit des menschlichen Wesens, dem der Menschengeist alles Stoffliche, allen Inhalt der Erkenntniss verdankt, und worauf beruht das Formprincip der menschlichen Erkenntniss, das sich in Formen der Anschauung wie des Denkens bethätigt? Diess ist zu untersuchen, wenn die erkenntnisstheoretische Forschung nicht selbst nur rein analytisch und formal bleiben und in Bezug auf Realität und wirkliche Bedeutung in der Luft schweben soll. Die Untersuchung führt daher nothwendig zur genaueren Prüfung des Wesens des Formprincips selbst und der synthetischen Potenz der Seele, d. h. der Einbildungskraft und ihres Verhältnisses zur Empfindung und Empfindungsfähigkeit. Also zu einer Untersuchung, wie sie auch den Mittelpunkt der Aristotelischen Philosophie gebildet hat, welche im Formprincip das eigentliche Wesen des bedeutungsvollen Daseins, das die Substanz der Dinge (Einzelwesen) constituirende Agens erblickte — im Gegensatz zur modernen Auffassung des Substanzbegriffes, der nicht das, was Leben und Bedeutung gibt, sondern das Beharrende, an sich Todte und Bedeutungslose damit bezeichnet. Kant selbst ist dem Gedanken, dass die Form und also das Formgebende (die Einbildungskraft) das Wesen der Sache begründe, nicht so fremd geblieben, wie man glauben sollte; denn er weiset dem Vorwurfe, als ob seine Philosophie blossen Formalismus begründe, gegenüber, auf die so wesentliche Bedeutung der Form hin. „Die wegwerfende Art, über das Formale in unserer Erkenntniss (welches doch das hauptsächlichste Geschäft der Philosophie ist) als eine Pedanterei, unter dem Namen einer „Formgebungsmanufactur", abzusprechen, bestätigt den Verdacht einer geheimen Absicht: unter dem Aushängeschilde der Philosophie (Philosophie der Vision)

in der That alle Philosophie zu verbannen und als Sieger über sie vornehm zu thun. Wie wenig aber dieser Versuch unter Beleuchtung einer immer wachsamen Kritik gelingen könne, ist aus folgendem Beispiele zu ersehen. In der Form besteht das Wesen der Sache (forma dat esse rei, hiess es bei den Scholastikern), sofern dieses durch die Vernunft erkannt werden soll. Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinung) und selbst die reine Mathematik ist nichts Anderes als eine Formenlehre der reinen Anschauung; sowie die Metaphysik, als reine Philosophie, ihre Erkenntniss zu oberst auf Denkformen gründet, unter welche nachher jedes Object (Materie der Erkenntniss) subsumirt werden mag. Auf diesen Formen beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses a priori, welches wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können" *). Wenn die Form das Wesen der Sache ist, sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll, so ist offenbar, dass in der Sache selbst das dieser Erkenntniss Entsprechende anzunehmen sei, dass also der Erkenntnissform das Wesen der Sache selbst entspreche und demnach auch wesentlich in einer Form bestehe. Woher sollte denn die Erkenntnissform und die reale Möglichkeit der Erkenntniss a priori selbst kommen, wenn im realen Dasein und Wesen ihr nichts entsprechen würde? Sie könnte da weder aus dem Weltprocess hervorgegangen sein, der doch nicht sich selbst ganz Fremdartiges hervorbringen mochte, noch von der Weisheit eines Schöpfers stammen, da diese doch nicht hohlen Schein und dem Wesen des Daseins nicht entsprechende Formen und Functionen als menschliche Erkenntnissart beliebt hätte. In Bezug hierauf sind wir berechtigt anzunehmen, dass der Grundkraft in dem Erkenntnissvermögen, der productiven Einbildungskraft eine analoge

*) „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" (1796) WW. Bd. I, S. 192.

(ja wesentlich gleiche) Grundkraft der Bildung und Wesensgestaltung im realen, objectiven Dasein entspreche, die wir als objective Phantasie der subjectiven des Menschengeistes gegenüber gestellt haben *).

Von den Antinomien Kant's ist zunächst unschwer einzusehen, dass sie ihr Dasein wie ihre Möglichkeit überhaupt lediglich der productiven Einbildungskraft verdanken; denn alle sind als Möglichkeiten hingestellt, die als solche für das subjective Bewusstsein ohne diese Potenz nicht vorgestellt oder in der Vorstellung versucht werden könnten. Abgesehen aber davon, ist besonders die Lösung der Probleme, die Beseitigung der Gegensätze, die Kant versucht, im Grunde durch die Einbildungskraft ermöglicht. — Er sucht zunächst den Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, der sich in den Antinomien oder Antithesen kund gibt, dadurch zu erklären und die Lösung anzubahnen, dass er (auf Grund seiner Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, und von blossem Denken und sinnlicher Anschauung) einen Paralogismus oder Fehlschluss auch der rationalen Kosmologie nachzuweisen sich bestrebt; einen Vernunftschluss, in welchem der Mittelbegriff beidemal in verschiedenem Sinn genommen ist. Alle Sätze der Antinomien gründen sich auf folgenden Schluss: Wenn das bedingte Dasein gegeben ist, so ist auch die vollständige Reihe aller seiner Bedingungen, also das Unbedingte gegeben, demnach auch die Totalität aller seiner Bedingungen, d. h. das Weltall. Von diesem gegebenen Weltall beweisen die Thesen den zeitlichen Anfang, die räumliche Begrenzung, die Einfachheit der Bestandtheile, die unbedingte Causalität, die absolute Nothwendigkeit. Die Antithesen aber in allen Punkten das Gegentheil. Beiderseits geschieht diess unter der Voraussetzung, dass die Welt als Ganzes gegeben und als gegebenes Objekt erkennbar sei. Ist diese

*) S. „Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses" (München 1877), und „Monaden und Weltphantasie" (1879).

Voraussetzung richtig, dann sind es auch die beiderseitigen Beweise, — wenn nicht, dann sind sie beiderseits ungültig. Aber eben die Voraussetzung ist unrichtig. Der Obersatz sagt: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Reihe aller seiner Bedingungen gegeben. Allein diess gilt nur für das Denken. Im Begriffe des Bedingten liegt es, dass alle seine Bedingungen vorausgesetzt werden, denn nur so kann das Bedingte gedacht werden. Der Obersatz ist also wohl richtig, aber nur wenn das Bedingte ein blos gedachter Gegenstand ist, unabhängig von allen Bedingungen der Sinnlichkeit. Der Untersatz sagt: das bedingte Dasein ist gegeben, — und zwar als Anschauung, also nur als Erscheinung; also abhängig von unserer Sinnlichkeit. So ist im Obersatz das bedingte Dasein als Ding an sich, im Untersatz als Erscheinung aufgefasst (die nur unsere Vorstellung und sonst nichts ist.) Der Obersatz sagt: Wenn das Bedingte an sich gegeben ist (nicht als erscheinendes, sondern als intelligibles Object), so ist das Weltall gegeben; der Untersatz: das Bedingte ist nicht an sich, sondern blos als Erscheinung gegeben. Wenn aber das bedingte Dasein nur als Erscheinung gegeben ist oder als Vorstellung (nicht als Begriff), so sind damit nicht alle Erscheinungen gegeben; sie müssen erst im Regress gefunden werden am Leitfaden der Erfahrung; die Welt reicht stets nur so weit als unsere Erfahrung, wir machen sie erst (für uns) durch dieselbe. Wären die Erscheinungen unabhängig von unserer Vorstellung „Dinge an sich", so wäre die Welt als Ganzes gegeben und die widerstreitenden Sätze hätten beide Recht. Aber die Welt ist uns niemals als Ganzes gegeben, weder begrenzt noch unbegrenzt, und die Antinomien haben beide Unrecht. — Hier ist nur noch zu bemerken, dass die Welt der Erscheinung als Produkt unserer Einbildungskraft aufgefasst ist. Die Welt als Ding an sich soll nur gedacht werden können, in der That aber ist sie ebenfalls nur Produkt der Einbildungskraft, d. h. von uns selbst geschaffen, da wir ja von ihr selbst

gar nichts erfahren und wissen, und also sie auch nur als Gedanke selbst produciren müssen.

Die Auflösung der Antinomien selbst ist für die erste und zweite, die Kant als mathematische bezeichnet, eine wesentlich andere, als die für die dritte und vierte, die er dynamische nennt. Bei jenen wird nämlich dem Bedingten ein gleichartiges Unbedingtes gegenüber gestellt. Da bilden nun Thesis und Antithesis unmittelbar einen Widerspruch, denn das Bedingte kann nicht zugleich unbedingt sein. So kann hier nur entweder Einer der beiden Gegensätze wahr sein, oder es muss Satz und Gegensatz für gleich falsch erklärt werden. Am noumenalen Object oder Ding an sich (der intelligiblen Welt) wäre beides zugleich unmöglich, an blossen Erscheinungen aber sind beide ohne Bedeutung, da das Begrenzte wie das Unbegrenzte nur unsere That ist. Die Erscheinungswelt ist eben für Kant nur das Werk der eigenthümlichen Einrichtung und Bethätigung des menschlichen Geistes, d. h. Produkt der demselben eigenthümlichen Anschauungsformen, welche wir eben als Functionen der reinen und empirischen Einbildungskraft kennen gelernt haben. Muss nun, wie wir annehmen, der subjectiven Einbildungskraft, damit sie nur überhaupt in ihrer Existenz erklärbar sei und in ihrem Wesen und ihrer Thätigkeit eine Bedeutung habe, eine objective, reale Gestaltungsmacht correspondiren, so können wir die Kant'sche Lösung dahin modificiren, dass auch objectiv gilt für die Annahme des Endlichen und Unendlichen, was er nur subjectiv will gelten lassen für die Erscheinungswelt. Das Unendliche und das Endliche lässt sich für die reale Welt vereinbaren wie für die subjective. Der ganze Weltprocess ist ein unendliches Gestalten des Endlichen und ein Bilden des Endlichen aus dem Unendlichen. Endlichkeit und Unendlichkeit stehen sich allerdings als Begriffe einander entgegen, aber nicht so das (concrete) Endliche und Unendliche. Schon der Menschen-Geist mit seiner productiven Einbildungskraft ist gewissermassen ein Unend-

liches, Unerschöpfliches, das sich in endlichen, zunächst psychischen Gestaltungen kund gibt. Analog ist diess der Fall mit der objectiven unendlichen Seins- und Gestaltungskraft in Raum und Zeit, die an sich unendlich, doch als die reale Möglichkeit und die producirende Macht der Unendlichkeit des Endlichen (und Endlichkeit des Unendlichen) sich bethätigt.

Anders, wie bemerkt, ist die Lösung, die Kant der dritten und vierten Antinomie zu geben sucht. Hier will er beide Gegensätze zugleich gelten lassen und zwar dadurch, dass er jeden derselben auf ein anderes Gebiet bezieht; den einen nämlich auf die Welt der Erscheinungen, den andern auf die intelligible Welt. In der phänomenalen Welt herrscht nach Kant durchgängige naturnothwendige Causalität und keinerlei Geschehen aus Freiheit; dagegen in der intelligiblen oder noumenalen Welt ist Freiheit als Causalität denkbar. In den „Dingen an sich" kann Freiheit sein und kann hereinwirken in die phänomenale Welt, ohne den natürlichen causalen Zusammenhang zu stören. Hier führt also Kant die sog. intelligible Freiheit in seine Weltauffassung ein, um trotz des strengen Causalzusammenhangs in der Welt der Erscheinungen doch den freien und dadurch sittlichen Charakter der menschlichen Handlungen und das Gebiet der Pflicht zu retten. Alle vernünftigen, sittlichen Handlungen der Menschen sind darnach frei und nothwendig zugleich; frei in ihrem Grund oder Ursprung, nothwendig in ihrer Erscheinung im nothwendigen Causalzusammenhang der Dinge. Sie vereinigen dadurch in sich einen doppelten Charakter, einen intelligiblen und einen empirischen, wovon jener aus dem Gebiete des An sich der Dinge stammt, dieser aber der Erscheinung eignet. Wie nun beides sich vereinigen lasse in Ein und derselben Handlung: die Causalität aus Freiheit und doch zugleich Nothwendigkeit in der Erscheinung — ist zwar nicht wissenschaftlich zu begreifen, aber doch denkbar, intelligibel, also als nicht widersprechend und demnach

als möglich anzusehen. Es ist denkbar, dass eine Idee Ursache von Wirkungen sei, und dass diese Wirkungen erscheinen. Das Ding an sich ist zwar keine Grösse, da diese nur der Erscheinung angehört, aber es kann doch Ursache sein, da diese mit der Wirkung nicht unbedingt gleich zu sein braucht. Die Wirkung kann also erscheinend, nothwendig und zeitlich sein, in bestimmtem Zeitpunkt phänomenal erfolgen, obwohl die Ursache noumenal, frei und unzeitlich ist. Die volle Lösung erscheint übrigens Kant ebenso unmöglich, wie das psychologische Problem, warum in einem denkenden Subjecte äussere Anschauung stattfindet. Die Vereinigung offenbart sich im moralischen Gebiete, wo das Sollen und Müssen sich im Pflichtgebote, im Willensgesetze vereinigen. Im Willen ist also der intelligible freie Grund vorhanden, der in der Erscheinung sich als nothwendig zeigt. Doch kann diess nur als Beispiel oder als der wichtigste Fall gelten, denn der intelligiblen Freiheit kommt eine allgemeinere, gewissermassen auch kosmische Bedeutung zu. Da bei Kant alle Erscheinungen nichts anderes sind als Vorstellungen, so ist der Grund, der die Erscheinungen macht, selbst als intelligible Ursache zu denken. — Wir haben in der That versucht*), diesen intelligiblen Grund der freien Thaten in die Welt der Erscheinungen selbst einzuführen, als kosmisches Princip des Weltprocesses und insbesondere der freien Handlungen der Menschen geltend zu machen. Es ist nichts anderes als eben die Einbildungskraft, als objectives Princip der realen Gestaltungen betrachtet, das in der Menschen-Natur subjectiv wird und in der Willensfreiheit sich bethätigt; aber auch in der Natur selbst schon sich mehr oder minder frei gestaltend und selbst in bizarrer Form geltend macht. Die Freiheit lässt sich demnach behaupten auch wenn die Erscheinungen als Dinge an sich betrachtet werden, und ist nicht in diesem Fall unrettbar ver-

*) Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. München 1877 S. 509 ff.

loren, wie Kant fürchtet*). Es ist keine rationale Welterklärung, wenn angenommen wird, die Welt der Erscheinungen und der theoretischen Vernunft sei durchaus selbstständig und ganz heterogen der intelligiblen Welt der Freiheit und der praktischen Vernunft und beide seien nur ganz äusserlich und unbegreiflich zusammengefügt, einander entgegengesetzt und vollständig fremdartig.

Aehnlich ist die Lösung, die Kant für die vierte Antinomie versucht, nämlich auch wieder durch Versetzung der einen Thesis in's Gebiet der Erscheinung, der andern in das Gebiet des Ansich, so dass beide zugleich Geltung haben können, weil verschiedenen Gebieten angehörig. Bedingung und bedingtes Dasein sind verschiedenartig. Jene kann als nothwendiges Wesen gedacht werden, während die ganze Reihe der Bedingungen als zufällig ihrem Dasein nach erscheint. Die Abhängigkeit aller Erscheinungen schliesst das mögliche Dasein eines nothwendigen Wesens nicht aus, wenn allerdings auch nicht ein. Da aber kein empirisches Dasein als nothwendig erscheint, so kann das nothwendige Wesen nie als Erscheinung erkannt werden, kann nie zur Erscheinung gehören; und dadurch unterscheidet sich das nothwendige Wesen von der Causalität durch Freiheit. Denn diese Freiheit, der intelligible Charakter muss als Grund der Vorstellungen gedacht werden, also als zur Welt gehörig. Das schlechthin nothwendige Wesen kann nur gedacht werden als zur Welt nicht gehörig, also als ausserweltliches Wesen, dem Begriffe Gottes entsprechend. — Es ist nach den bisherigen Erörterungen unnöthig, diese Lösung der letzten Antinomie noch näher in Betracht zu ziehen. Wir bemerken nur noch, dass, wenn man die Einbildungskraft als subjective und als objective Gestaltungskraft zur Geltung bringt, die Kant'sche Unterscheidung von zwei Klassen von Antinomien und deren verschiedene Lösung hinwegfällt; denn beide Antinomien sind wenigstens nicht wesentlich verschie-

*) Krit. d. r. V. S. 419.

den und finden beide ihre Lösung in Ein und demselben gestaltenden Princip, der Einbildungskraft nämlich. Die ersten in dem Momente der unendlichen Gestaltungsmacht derselben, die unendlich Endliches gestaltet, die andern in dem Momente der Freiheit, das ebenfalls das ganze Wirkensgebiet der Erscheinung durchdringt. Es bedarf also zur Lösung nicht der künstlichen Unterscheidung beider und nicht der Entgegensetzung von zwei ganz verschiedenen Gebieten, die einander nicht blos fremdartig sein, sondern sich geradezu gegenseitig ausschliessen sollen, während sie doch wieder die Eine, einheitliche Welt constituiren.

IV.

Die praktische Vernunft und die Einbildungskraft.

Unter „praktischer Vernunft" versteht Kant im Allgemeinen jenes Vermögen des Menschengeistes, welches das Grundprincip oder Gesetz der Sittlichkeit a priori in sich enthält, uns dieses zum Bewusstsein und Gefühl bringt und die Pflicht begründet. Sie erscheint vom Willen nicht wesentlich verschieden, doch wird sie auch wohl von diesem unterschieden als dem exekutiven Vermögen, dem sie das Gesetz des Verhaltens a priori vorschreibt. Weiterhin ist praktische Vernunft der Inbegriff aller Factoren und Bedingungen, durch welche das sittliche Verhalten und das Gebiet der Sittlichkeit in der Menschheit begründet ist, und zwar a priori, so dass dasselbe nicht als Produkt der Empirie erscheint. Die Kritik der praktischen Vernunft ist die Analyse dieser Grundkraft des menschlichen Geistes in seine apriorischen Momente, welche das empirische sittliche Verhalten bedingen oder begründen, und also nicht aus diesem erst hervorgehen oder dadurch gewonnen werden. Der eigentliche Gegenstand dieser kriti-

schen Forschung ist daher ebenfalls ein transscendentaler. Kant hat denselben hauptsächlich in zwei Schriften behandelt, in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und in der „Kritik der praktischen Vernunft", welche letztere der Hauptsache nach denselben Gegenstand behandelt wie die erstere, aber die Untersuchung weiter führt durch die Erörterung über das höchste Gut und durch die Einführung und Begründung der Postulate der praktischen Vernunft, indem er dem Postulate der Freiheit noch das der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes hinzufügt*).

Soll Sittlichkeit möglich sein und zur Thatsache werden, so ist vor Allem ein höchstes und allgemeines Moralprincip nothwendig. Ein allgemeines und nothwendiges, unbedingt giltiges Gesetz, das als solches nicht zufällig oder durch etwas Anderes bedingt sein und nicht aus der Erfahrung stammen kann, weil diese nichts Allgemeines und Nothwendiges geben kann. Das oberste Moralprincip muss demnach aus reiner Vernunft stammen und also — was damit gleichbedeutend ist — a priori sein, in einem synthetischen Urtheile a priori sich ausdrücken lassen. Dieses Unbedingte kündigt sich als eine Aufgabe an und wendet sich nicht an die Erkenntnisskraft, sondern an den Willen; sagt nicht, was ist, sondern was sein soll. In ihm werden wir einer höheren Welt, als die sinnliche ist, inne, erhalten Bewusstsein von dem Intelligiblen, dem Ansich, wenn auch nicht in theoretischem Wissen, so doch in moralischer Ueberzeugung.

Die nächste Aufgabe ist, dieses oberste Moralprincip oder höchste praktische Vernunftgesetz nach seinem Wesen, seiner Eigenart näher zu bestimmen — zunächst im Unterschied und gegenüber den sinnlichen Trieben und Zwecken, die demselben entgegen stehen und gleichsam das Material bilden für die Bearbeitung nach dem höchsten Gesetz durch den moralischen Willen. In ähnlicher Weise, wie das sinnliche

*) WW. Bd. IV (Hartenstein'sche Ausgabe).

Erkenntnissmaterial durch die theoretischen Principien a priori zum wirklichen Wissen, zur Erfahrung gestaltet wird. Ausserdem müssen alle untergeordneten, blos sachlichen, bedingten Bestimmungsgründe des Willens und sittlichen Verhaltens ausgeschieden werden. Sonach bleibt für Kant nur noch die Form der möglichen Allgemeinheit des den Willen bestimmenden Gesetzes übrig. Dieses lautet: Handle so, dass du wollen kannst, dass die Maxime deines Handelns allgemeines Gesetz werden solle*). — Da das höchste Moralgesetz nicht ein durch besondere Zwecke bestimmtes oder bedingtes sein kann, sondern unbedingt ist, so muss es sich auch als unbedingtes ankündigen und geltend machen, also als kategorischer Imperativ auftreten, der ein Factum der (reinen) praktischen Vernunft ist; das einzige Factum, wodurch sich diese als ursprünglich gesetzgeberisch ankündigt. Davon unterscheiden sich die hypothetischen Imperative; Gebote, die gelten und befolgt werden müssen, wenn diess oder jenes, irgend ein Gegenstand ausser dem moralischen Subject erreicht werden soll. Der kategorische Imperativ bezieht sich nur auf das moralische Subject selbst, das als Selbstzweck dabei geltend gemacht wird, bei dem nur sittliche Vollkommenheit und weiter nichts beachtet wird, von dem allein aber auch die wirklich sittliche Güte der Handlung abhängig ist. Denn er allein kann gut sein und alles Andere gut machen, und ohne ihn ist nichts gut, wie es auch sachlich beschaffen sein mag — wie schon das sittliche Bewusstsein des Volkes entscheidet. Daraus folgt, dass das Gesetz nur aus dem Willen selbst kommen kann, dass der Wille oder vielmehr die praktische Vernunft selbst gesetzgeberisch ist, also dem moralischen Willen Autonomie zukommt. Das höchste Sittengesetz fliesst also aus der Autonomie des Willens selbst, oder vielmehr, ist durch die praktische Vernunft dem Willen unmittelbar immanent, da doch der Wille selbst nicht zu erkennen ver-

*) A. a. O. S. 20, S. 130.

mag, sondern das Vermögen ist, sich nach Vorstellungen, nach Maximen, allgemeinen Grundsätzen als Motiven zu bestimmen. Insofern indess dieses von ihm bei Kant untrennbar ist, wird er selbst als praktische Vernunft genommen, so dass er niemals als blinde, sinnlose Macht auftritt, in welche Schopenhauer ihn verwandelt hat. — Autonomie des Willens ist auch nicht so gemeint, als ob der einzelne subjective Wille des Menschen sich selbst aus eigener subjectiver Machtvollkommenheit oder beliebig das Sittengesetz zu geben vermöchte. Vielmehr ist nach Kant das moralische Gesetz jeder subjectiven Willkür vollkommen entrückt und die Untersuchung darüber ist durchaus nicht eine anthropologische. „Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund der Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse; dass das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa blos für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so alle übrigen eigentlichen Sittengesetze; dass mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und dass jede andere Vorschrift, die sich auf Principien der blossen Erfahrung gründet und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Theile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heissen kann. Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze, sammt ihren Principien, unter allem praktischen Erkenntnisse von allem Uebrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntniss desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze a priori, die freilich

noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen" *). Demnach betrachtet also Kant die Menschennatur nicht als Erzeugerin des höchsten Sittengesetzes, sondern nur als Offenbarungs- und Realisirungsorgan desselben; und die behauptete Autonomie des Willens bezüglich desselben kann nur sagen wollen, dass dem Bewusstsein des Menschen dieses Gesetz nur aus der eigenen inneren Tiefe zukommen könne, nicht aber von aussen irgendwoher sich ihm aufzunöthigen vermöge. Die praktische Vernunft ist also als Organ der an sich seienden, vom subjectiven Geiste unabhängig bestehenden Idee des Guten zu betrachten, die sich als kategorisches Gebot ankündigt und a priori als höchstes Moralprincip für das Bewusstsein formulirt werden kann.

Wenn der Wille, in dem bemerkten Sinne, die alleinige Quelle des Guten (des Sittengesetzes und dessen Realisirung) ist, so muss er als solcher auch Selbstzweck sein, darf nicht als blosses Mittel sich brauchen lassen für andere Zwecke (in der sinnlichen oder Erscheinungswelt). Wegen der Autonomie und des Selbstzweckes des Willens lässt sich daher die oberste Maxime (Gesetz) so bestimmen: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, nie blos als Mittel brauchest." **) — Insofern der Wille das Gesetz in sich selbst oder aus sich selbst hat, also gesetzgeberisch ist, begründet sich in ihm auch die Pflicht; denn das von ihm ausgehende Gesetz zwingt ihn nicht, sondern verpflichtet ihn nur, — weil es eben als Idee auftritt, nicht als mechanisch wirkende Nothwendigkeit. — Das sittlich Gute nun, die Sittlichkeit besteht eben in der Erfüllung dieser Pflicht; und

*) Metaphys. d. Sitten. W. Bd. IV. S. 5—6, S. 48.

**) A. a. O. S. 53.

zwar in der Erfüllung dieser Pflicht einzig um der Pflicht, nicht um irgend eines andern Zweckes willen, oder aus irgend einem andern Motiv. Nur das Gesetz (Pflicht) muss dabei die Maxime des subjectiven Willens sein und die wahre Triebfeder der praktischen Vernunft. Aber allerdings, damit das Gesetz Einfluss erlange, muss es irgendwie empfunden, nicht blos gedacht werden. Diess geschieht durch das Gefühl der Achtung vor dem Gesetz. Diese ist reines (transscendentales), nicht empirisches Gefühl, ist also selbst intelligibler Natur. Die Vorstellung des Gesetzes wirkt nämlich niederschlagend auf die niederen empirischen Gefühle und lässt aus ihnen das Gefühl der Achtung hervorgehen. Denn was die Selbstliebe sinken macht, ist dadurch Gegenstand der Achtung; das Gefühl ruht hier auf dem sittlichen Grundsatz. Bei sinnlichen Wesen ist übrigens die Pflicht-Erfüllung immer mit Kampf gegen das niedere eudämonistische Gebiet verbunden. Hierin besteht die Tugend des Menschen, die bei ihm nie zur Heiligkeit werden kann; denn diese bestünde in vollkommener Tugend ohne Kampf, ist daher nur für Wesen ohne Sinnlichkeit möglich.

Die Grundbedingung aber dieser Pflicht-Erfüllung dem unbedingt gebietenden kategorischen Imperativ gegenüber ist die Willensfreiheit, das Vermögen des freien Wollens und Handelns nach Vorstellungen, nach vorgestellten Grundsätzen. Dieser zweite Hauptfactor der Moralität scheint aber unmöglich zu sein, weil unvereinbar mit der nothwendigen Causalität in dem Erscheinungsgebiete der Natur. Indess die Lösung dieser Schwierigkeit ist schon in der Kritik der reinen Vernunft von Kant gegeben, wie wir gesehen haben. Er nahm für die Causalität aus Freiheit ein intelligibles Gebiet an, verlegte sie über oder hinter die Erscheinungswelt und liess sie von da aus in den menschlichen Handlungen wirksam sein, welche er demzufolge aus zwei verschiedenen Ursachen constituirt sein lässt: aus nothwendiger Causalität, insoferne sie im Causalzusammenhang der Erscheinungswelt

auftreten, und aus freier Causalität, insoferne sie im intelligiblen Gebiete entspringen, — das wir zwar nicht erkennen, aber doch ohne Widerspruch denken und annehmen können. *)

Hier nun sucht Kant die Annahme der Willensfreiheit wenigstens als unabweisbares Postulat der praktischen Vernunft zu begründen. Er findet die moralische Freiheit als Thatsache bezeugt, gesichert eben durch die Thatsache des moralischen Gebotes, des kategorischen Imperativs, der nicht geleugnet werden könne. Gibt es ein höchstes moralisches Gesetz und eine demselben entsprechende Pflicht, dann muss es auch eine moralische Freiheit als Vermögen der Erfüllung desselben geben. Die Thatsache dieses Gesetzes ist der Erkenntnissgrund der Freiheit als Thatsache, oder setzt diese voraus, begründet also deren Annahme als Postulat, wenn auch damit keine eigentliche Erkenntniss gewonnen ist. Es ist diess kurz durch die Formel ausgedrückt: du kannst, denn du sollst. — Ohne reinen Willen (Freiheit) ist eine intelligible Welt nicht möglich, welche die Thatsache des Sittengesetzes fordert. Das Sittengesetz ist das Princip der Deduction der Freiheit. Es gibt der Freiheit objective Realität, macht sie zum Gegenstand praktischer Erkenntniss und es ist dadurch für die praktische Vernunft Befugniss gegeben zu einer Erweiterung ihres Gebrauches, welcher der spekulativen Vernunft nicht möglich ist.

An diese Grundlehren schliesst sich in der Dialektik der praktischen Vernunft die Erörterung über das höchste Gut und die zwei andern Postulate der praktischen Vernunft, nämlich Gott und Unsterblichkeit. — Gegenstand der praktischen Vernunft, Object des Willens ist das Gute. Die Ver-

*) So etwa wie bei Spinoza die Modi oder Einzeldinge einerseits endliche, räumlich-zeitliche Erscheinungen sind, aber doch auch als in der absoluten Substanz begründet sub specie aeternitatis betrachtet werden können.

nunft verlangt aber allenthalben nach Einheit und Totalität, und also auch in diesem Gebiete nach einem Alles in sich befassenden höchsten, unbedingten Princip. Diess ist nun das höchste Gut, zugleich Höhepunkt und Inbegriff aller Güter. Das oberste Gut ist die Tugend; sie ist auch das einzig unbedingte Gute. Der Inbegriff alles Guten aber, das vollendete Gut schliesst auch alle bedingten Güter in sich, das Nützliche, Annehmliche, den befriedigten Lebenszustand und dessen höchsten dauernden Grad, die Glückseligkeit. Das höchste Gut als Inbegriff alles Guten muss demnach bestimmt werden als Einheit von Tugend und Glückseligkeit. Hier nun erscheint wieder eine Art von Antinomie. Tugend und Glückseligkeit wurden in der Analytik der praktischen Vernunft nicht blos unterschieden, sondern getrennt, während jetzt, beides vereinigt gedacht werden soll, weil ohne sie kein höchstes Gut möglich ist. Die Antinomie löst sich dadurch, dass zwischen beiden ein Causalverhältniss erkannt oder postulirt wird. Die Verbindung ist dabei keine identische, analytische (wobei Tugend mit Glückseligkeit identisch wäre wie bei den Stoikern, oder Streben nach Glückseligkeit identisch mit Streben nach Tugend wie bei den Epikureern), sondern eine synthetische. Tugend und Glückseligkeit sind dem Ursprunge nach verschieden. Quelle der Tugend ist der reine Wille, bei der Glückseligkeit aber bethätigt sich der empirische Wille (Begehren). Bei der Causalverbindung zwischen beiden, die gedacht werden muss im höchsten Gute, kann nur die Tugend als Ursache der Glückseligkeit gedacht werden. Da nun im Empirischen ein solches Causalverhältniss zwischen beiden nicht erkennbar ist, so muss es wieder in das intelligible Gebiet verlegt werden, wo es wenigstens denkbar ist, wenn auch nicht erkennbar. Der Versuch der Lösung führt dann zu den beiden Postulaten, der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes; denn nur in einem höheren Dasein und nur durch eine höhere Macht vermag die Harmonie zwischen der sittlichen Vollkommenheit und der ent-

sprechenden Daseinslage oder der Glückseligkeit hergestellt zu werden, denn wir können uns nicht selbst glückselig machen, sondern nur der Glückseligkeit würdig werden. *) Und ist die Verwirklichung des höchsten Gutes moralisch geboten, so müssen auch die nöthigen Bedingungen dazu existiren.

Aus all dem ergiebt sich auch das Verhältniss zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, resp. der Primat der letzteren gegenüber der ersteren. Beide sind ursprüngliche Vermögen, beiden kommt apriorischer Charakter zu. Die Function der theoretischen Vernunft ist Erkenntniss, die Function der praktischen ist Wille. Object der Erkenntniss ist die sinnliche Welt, dagegen Produkt des Willens ist die sittliche, deren Gesetz moralisch ist für die Freiheit, während das Gesetz der Natur mechanisch und nothwendig ist. Beide bilden indess keinen contradictorischen Gegensatz, weil sie verschiedenen Gebieten angehören. Der Gesichtskreis der praktischen Vernunft ist weiter, denn er erstreckt sich auch auf solches, das die theoretische Vernunft nicht erkennen kann, aber doch auch nicht verwerfen darf, da es wenigstens denkbar, wenn auch nicht erkennbar ist. Die praktische Vernunft anerkennt das Intelligible als den letzten Grund des Empirischen; die theoretische kann diese Annahme oder Forderung der praktischen Vernunft nicht abweisen, sondern ist genöthigt, sie anzunehmen. Demnach ist ihr Verhältniss zur praktischen Vernunft das der Unterordnung, oder die praktische Vernunft hat den Primat. Verstand und Wille sind nicht gleichartige, coordinirte Vermögen, sondern es findet zwischen ihnen ein Abhängigkeitsverhältniss statt. Der Verstand macht nicht den Willen, er ist vielmehr von demselben abhängig — ein Gedanke, der, wie bekannt, von Schopenhauer zur Grundlage oder Fundamentallehre seiner ganzen Philosophie gemacht wurde.

*) Krit. d. pr. V. Bd. IV S. 252.

2. In all diesen Ausführungen ist von der Einbildungskraft kaum die Rede und es scheint, dass diese im Gebiete der praktischen Vernunft keinerlei Function und Bedeutung habe. Indess scheint diess nur so; bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass allenthalben auch hier dieselbe nicht blos mit im Spiele ist, sondern geradezu das belebende Moment dabei bildet.

Wenn wir zunächst auch nur die einzelnen Factoren des sittlichen Gebietes betrachten, wie Kant sie einführt, ohne weiter nach Ursprung, Entwicklung und genetischen Zusammenhang derselben zu forschen, so finden wir unschwer, dass bei jedem derselben entweder offenbar oder mehr versteckt die productive (und empirisch die reproductive) Einbildungskraft wirksam ist. Schon der sogenannte kategorische Imperativ ist ohne sie nicht möglich oder nicht wirksam. Was soll der kategorische Imperativ sein? Doch offenbar das dem Menschengeiste innewohnende höchste Sittengesetz in seiner inneren, gebietenden Offenbarung! Soll aber etwas an sich Seiendes, soll insbesondere ein Gesetz sich offenbaren, so muss es in irgend einer (äussern oder innern) Erscheinungsform sich bethätigen und dadurch sein Wesen und Wirken darthun und geltend machen. Diess muss auch bei dem Moralprincip der Fall sein. In der That bezeichnet es Kant auch, zwar nicht als Inhalt, doch als höchste Form oder Norm für den Willen und das sittliche Verhalten. In dieser und als diese muss es also zur innern Offenbarung für das Bewusstsein kommen, um sich als unbedingt forderndes geltend zu machen. Diese innere Form mag mehr oder weniger klar sein, aber sie muss wirksam sein, um irgend ein sittliches Bewusstsein und Verhalten zu ermöglichen. Die Form aber ist wesentlich Produkt der Einbildungskraft, apriorisch ebenso gut wie empirisch. Dass diess so sei, zeigt sich auch deutlich, wenn Kant daran geht, dieses höchste Sittengesetz als formales zu bestimmen, in einen Grundsatz zu formuliren: Handle so, dass du wünschen

kannst, dass die Maxime deines Handelns zur allgemeinen Norm werde. Diese Bestimmung setzt eine Anschauung oder Vorstellung von Verhältnissen voraus, aus denen sie entnommen oder für welche sie gegeben ist, und zwar sogar in positiver und negativer Beziehung: wie sie sein sollen und nicht sein sollen. Ausserdem aber liegt noch die Vorstellung des möglichen und wirklichen Zustandes des Einzelnen an sich und in seinem Verhältnisse zu Andern zu Grunde. Die concret gehaltene Formulirung deutet all' dieses ohnehin schon klar genug an. — In ausdrücklicher Darstellung tritt die Bethätigung der Einbildungskraft auch im Gebiete des Sittlichen da hervor, wo Kant das Verhältniss der übersinnlichen Natur des Sittengesetzes zur Sinnenwelt, in der es wirksam sein soll, zu bestimmen sucht. „Die übersinnliche Natur ist, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts Anderes, als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Das Gesetz dieser Autonomie ist aber das moralische Gesetz, welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben, existiren soll. Man könnte jene die urbildliche (natura archetypa), die wir blos in der Vernunft erkennen; diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren, als Bestimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete (natura ectypa) nennen. Denn in der That versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unsern Willen, die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen zu ertheilen. Dass diese Idee wirklich unseren Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst. Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeug-

niss abzulegen gesonnen bin, durch die praktische Vernunft geprüft wird, so sehe ich immer darnach, wie sie sein würde, wenn sie als allgemeines Naturgesetz gälte" *). — Ebenso geht aus dem, was Kant von der „Typik der reinen praktischen Urtheilskraft" sagt, hervor, dass die Einbildungskraft auch im sittlichen Gebiete eine Rolle zu spielen hat. Denn sind die „Typen" auch nicht Schemata, durch welche die productive Einbildungskraft bei der Bethätigung der theoretischen Vernunft die Verbindung von Anschauung und Denken zu bewerkstelligen hat, so ist doch nicht abzusehen, wie dieselben sein und wirken sollen, wenn nicht die vorstellende Kraft sie producirt und anwendet. „Dem Naturgesetze, als Gesetze, welchem die Gegenstände sinnlicher Anschauung, als solche, unterworfen sind, muss ein Schema, d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, (den reinen Verstandesbegriff, den das Gesetz bestimmt, den Sinnen a priori darzustellen,) correspondiren. Aber dem Gesetze der Freiheit, (als einer gar nicht sinnlich bedingten Causalität), mithin auch dem Begriffe des Unbedingt-Guten, kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behufe seiner Anwendung in concreto untergelegt werden. Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnissvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behufe der Urtheilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen. Die Regel der Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du

*) Krit. d. r. V. W. W. Bd. IV. S. 148.

selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest? Nach dieser Regel beurtheilt in der That Jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind. So sagt man: wie, wenn ein Jeder, wo er seinen Vortheil zu schaffen glaubt, sich erlaubte zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, sobald ihn ein völliger Ueberdruss desselben befällt, oder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe? und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein? Nun weiss Jeder wohl: dass, wenn er sich in Geheim Betrug erlaubt, darum eben nicht Jedermann es auch thue, oder wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort Jedermann auch gegen ihn es sein würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das letztere ist doch ein Typus der Beurtheilung der ersteren nach sittlichen Principien. Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, dass sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich"*). Ohne Bethätigung der Einbildungskraft ist sicher eine solche Vergleichung und Beurtheilung nicht möglich, von der Kant hier redet, wenn auch kein eigentliches Schema dabei zur Anwendung kommt; und demgemäss ist durch dieselbe auch die Anwendbarkeit des höchsten Sittengesetzes, des kategorischen Imperativ's bedingt.

Betrachten wir ferner die Pflicht in ihrer Genesis im moralischen Subjecte und in der Art, wie sie sich zur Geltung bringt und Erfüllung findet, dann zeigt sich dasselbe. Die Pflicht ist zunächst das Gefühl, dann das klare Bewusstsein der Verbindlichkeit, das Sittengesetz zu befolgen; objectiv betrachtet aber die Form, wie sich der kategorische Imperativ für den (freien) Willen als Sollen zur

*) Krit. d. pr. V. W. W. Bd. IV. S. 179—180.

Geltung bringt. Sie wirkt nicht in Form der causa efficiens, denn sie zwingt nicht, setzt sich nicht mit Nothwendigkeit selbst durch, sondern sie wirkt als causa finalis, also anregend, als Ziel gleichsam ausser und über uns schwebend, obwohl allerdings in uns, in unserer ethischen Natur eben selbst begründet. Der kategorische Imperativ erscheint als solcher für den Menschen zwar als nothwendig, aber ist doch nur als solcher wirksam, wenn derselbe sittlich vollkommen sein oder werden will. Da ist nun wohl einzusehen, dass sich hiebei die Einbildungskraft in besonderem Masse bethätigen muss, wenn das unbedingte Gesetz zur unbedingten Pflicht werden soll für den Menschen, ohne gleichwohl die Freiheit aufzuheben, also einen Zwang auszuüben und eben dadurch wirkliche Sittlichkeit unmöglich zu machen. Die Pflicht (das absolute Gesetz in seiner Beziehung zum Menschen) muss dem Geiste vorschweben, muss als Idee gleichsam auf ihn wirken, selbst unbewegt, bewegend d. h. ihn anregend ohne zu nöthigen. Soll aber gleichwohl der Geist (praktische Vernunft, Wille) autonom sein, so muss das Gesetz zugleich in ihm selbst sein, in der innersten Wurzel seines Wesens ein constitutives Moment bilden, so dass also in der Pflicht und sittlichen Idee das eigene höhere Wesen des Geistes im Gemüth und Bewusstsein wie ein Anderes gefühlt und geschaut wird, und Achtung des Gesetzes und höhere Selbstachtung miteinander verbunden erscheinen, aus derselben Wurzel hervorgehend. Zu diesem ganzen Vorgang bedarf es eines wirkenden Agens zur Gestaltung von beiden, zur Vermittlung zwischen ihnen und zur Herstellung ihrer Beziehung auf einander. Allerdings hat Kant hierauf nicht näher reflectirt und diese so schwierigen Probleme nicht weiter verfolgt, aber diese oder ähnliche Gedanken scheinen doch dabei zu Grunde zu liegen oder müssen wenigstens geltend gemacht werden, wenn näher bestimmt werden soll, wie Pflicht für das sittliche Subject entsteht und sich geltend macht.

Endlich auch Wille und Freiheit müssen bei Kant in inniger Beziehung zur Einbildungskraft gedacht werden. Den Willen bestimmt er ja selbst als Vermögen, sich nach Vorstellungen, nach Grundsätzen in seiner Bethätigung zu richten, und damit erscheint das Vorstellungsvermögen als conditio sine qua non aller Willensbethätigung. Dass auch die Freiheit als intelligible Causalität nur durch die subjective Einbildungskraft (und nach unserer Auffassung zugleich durch objective Gestaltungsmacht oder das freie Moment im kosmischen Princip) möglich sei, wurde schon früher erörtert. Durch Klarheit übrigens zeichnet sich die Lehre vom Willen bei Kant nicht aus, wie unschwer zu bemerken ist. Schon das Verhältniss von praktischer Vernunft und Wille ist nicht fest bestimmt; beide erscheinen bald identisch, bald auch verschieden und sind wohl nach Kant's Sinn so aufzufassen, dass beide untrennbar verbunden sind und die praktische Vernunft das theoretische Moment im Willen, als praktischem Grundvermögen, bildet. Demnach ist für Kant der Wille nie eine unvernünftige (blinde) Macht, wie bei Schopenhauer. Es könnte sonst auch nicht wohl von einem Primat der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen die Rede sein, sondern nur von einer Unterordnung der Vernunft unter die blinde, irrationale oder dumme Macht des Willens. — Was aber dem Wesen nach der Wille eigentlich sei, ist bei Kant nicht näher bestimmt. Er erscheint als eine unerklärliche, mystische Potenz, aus dem Reiche des Uebersinnlichen, Unerkennbaren in die Welt der Erscheinung hineinversetzt, um darin zu kämpfen, allenfalls sich in dieser ihm ungleichartigen Natur zu einiger Erscheinung zu bringen, ohne ein eigentliches Ziel zu erreichen. Vielmehr aber ist thatsächlich der Wille nicht ein ganz apartes, heterogenes Vermögen im Menschengeiste, sondern erweist sich als ein Moment oder Glied des geistigen Organismus, gleich den übrigen geistigen Kräften. Er ist auch nicht etwas ganz Einfaches, sondern fasst selbst mehrere Momente in sich und ist durch Poten-

zirung niederer organischer Kraft-Complexe in Wechselwirkung mit Bewusstsein und Ideen entstanden. Wäre der Wille etwas ganz Einfaches, dann könnte er auch gar keinen Inhalt haben, weder ursprünglichen noch erworbenen, könnte daher nicht autonom mit kategorischem Imperativ sein, also nicht selbstständig und gesetzgeberisch. Bei solcher Einfachheit könnte derselbe ferner auch keine Veränderung in sich beginnen und bewerkstelligen, da eine solche stets Theile oder Momente voraussetzt; denn als einfach könnte er kein Verlangen und Streben nach irgend einer Erfüllung, Befriedigung oder Sättigung u. dgl. haben, hätte demnach kein Motiv der Bewegung oder Strebung in sich. Er bedürfte nichts und könnte in sein einfaches Wesen auch nichts aufnehmen, noch sich nach etwas gestalten oder eine andere Form geben. Eben so wenig ist der Wille als etwas Jenseitiges und Primäres aufzufassen, sondern als ein diesseitiges und allmählig Gebildetes oder sich Bildendes, sich Entwickelndes der Form und dem Inhalte nach. Und endlich auch nicht als ein Allgemeines, Unbestimmtes; denn als solches könnte er auch nicht persönlich sein, nicht egoistisch begehren und nach Bestimmtem streben; vielmehr ist er durchaus concret, individuell und abgeleiteter Art, d. h. aus unbestimmten, unvollkommenen Anfängen entstanden durch eine allgemein wirkende und doch concret gestaltende Macht, die man als objective, aber zur Subjectivität strebende, synthetische Kraft (oder Ausbildungs- und Einbildungs-Kraft) bezeichnen kann *). Als solches Vermögen des subjectiven Geistes bethätigt er sich in Wechselwirkung mit dem ganzen geistigen Organismus, in ähnlicher Weise wie die übrigen Momente oder Kräfte desselben, zuerst in unvollkommener Art im sinnlichen Gebiete als Begehrungsvermögen, noch innig verbunden mit den physischen Kräften und daher in

*) S. „Die Phantasie als Grundprincip etc." S. 502 ff. und „Monaden und Weltphantasie" S. 77 ff.

sinnlichen Trieben noch vorherrschend als causa efficiens sich kundgebend; dann aber ins Bewusstsein erhoben und von Einsicht geleitet, gewinnt er immer mehr Selbstständigkeit, und das ursprünglich in der Gestaltungskraft vorhandene Moment der Freiheit kommt zur Geltung. Auf höchster Stufe bethätigt er sich als Vermögen der Idee-Realisirung, als Fähigkeit des sittlich Guten. Der Wille geht also wie die subjective Vernunft aus der objectiven Vernunft des Daseins durch das gestaltende Grundprincip, die synthetische Grundkraft, hervor. Wie durch das Erkenntnissvermögen die Idee der Wahrheit realisirt und offenbar wird, so durch den Willen die Idee des Guten. Vernunft und Wille im Verein sind Offenbarungs- und Realisirungs-Organe des Reiches der Ideen oder des an sich, dem Wesen nach Verborgenen, Intelligiblen, wie in der sinnlichen Welt der Erscheinungen die Gesetze und Eigenschaften, die an sich, der Möglichkeit nach da, aber noch verborgen sind, sich realisiren und zur Offenbarung bringen*). Die Gesetze und Ideen bilden das Objective, Beharrende, Leitende im subjectiven menschlichen Geiste und befähigen ihn, das Gesetzliche, Wahre zu erkennen, und das Ideale als Norm des Handelns zu realisiren.

V.

Urtheilskraft und Einbildungskraft.

1. Wir kommen endlich zu jenem unter den kritischen Hauptwerken Kant's, in welchem die Einbildungskraft am entschiedensten hervortritt, und deren Bedeutung für dessen ganze Philosophie am klarsten sich darstellt, zur „Kritik der

*) Das Nähere im angef. Werke und „Monaden und Weltphantasie“ (1879). S. 68 ff.

Urtheilskraft." Dieser Schrift wird von Kant selbst ausdrücklich eine vermittelnde und verbindende Rolle zwischen den beiden anderen Kritiken, resp. den Grundprincipien, um die es sich in denselben handelt, zugeschrieben — und damit auch schon der Einbildungskraft, dem synthetischen Grundvermögen des Geistes, das sich dabei in hervorragender Weise zu bethätigen hat. Durch die „Kritik der reinen Vernunft" einerseits und durch die „Kritik der praktischen Vernunft" andererseits hatte Kant den menschlichen Geist, resp. die Vernunft, in zwei vollständig verschiedene Vermögen oder Thätigkeiten zerspalten; und hat denselben aufgefasst als lebend und wirkend zugleich in zwei ganz verschiedenen Welten, nämlich der sinnlichen und der übersinnlichen oder intelligiblen, der Welt der Nothwendigkeit und Erkennbarkeit und der Welt der Freiheit und Unerkennbarkeit. In eine Welt, welcher die theoretische Vernunft durch Anschauungsformen und Kategorien, die Erscheinungs- sowie die Verbindungs- und Wirkens-Weise vorschreibt, und in eine Welt, in welche die praktische Vernunft durch ihre sittliche Autonomie und Freiheit eindringt, und, weil ihr entstammend, durch ihre in diesem Gebiete productive Thätigkeit auch einige Erkenntniss des Ansich gewährend. Diese zwei verschiedenen, getrennten Vermögen nun, und diese zwei entgegengesetzten Welten, die der Erscheinung und Nothwendigkeit und die des Ansich und der Freiheit werden in der „Kritik der Urtheilskraft" in einem Vermögen und zugleich Gegenstand oder Inhalt des menschlichen Geistes in ihrer Verbindung aufgezeigt und näher untersucht. Entschieden angenommen und aufgezeigt, nachdem in den beiden anderen Kritiken eine solche Verbindung wenigstens angedeutet oder als thatsächlich postulirt wurde in der Annahme einer doppelten Causalität in der sittlichen Willensbethätigung des Menschen, und eines doppelten Charakters, des empirischen (nothwendigen) und des freien (intelligiblen), aus dem sie hervorgehen. Sowie ja auch in der Verbindung von Tugend

und Glückseligkeit, die allerdings nur durch übernatürliche (göttliche) Macht hergestellt werden soll, — eine Ueberwindung des Gegensatzes beider Welten in Aussicht genommen ist.

Die Aufgabe, die sich Kant in diesem Werke stellt, ist analog der in den beiden anderen Kritiken, nämlich die Urtheilskraft selbst kritisch zu untersuchen, um die Principien a priori, die den Gehalt oder das Vermögen derselben ausmachen, zu erforschen, und ihre Bethätigung und deren Werth und Tragweite zu bestimmen. — Unter Urtheilskraft versteht Kant im Allgemeinen das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine bestimmt gegeben als Regel und wird das Einzelne als Fall darunter subsumirt, so ist diess eine Thätigkeit der bestimmenden Urtheilskraft — wie sie in der Kritik der reinen Vernunft zur Geltung kam. Ist aber das Allgemeine nicht bestimmt gegeben bei dem Urtheil, sondern wird das Urtheil (ohne gegebene Regel) nur nach subjectiv Allgemeinem (nach einem Begriff, der nicht gegeben ist) gefällt, so ist diess Thätigkeit der reflectirenden Urtheilskraft*). Diese bedarf dabei eines allgemeinen, transscendentalen Princips, das nicht aus der Erfahrung entlehnt werden kann, also a priori sein muss. „Ein solches transscendentales Princip kann die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen (weil sie sonst bestimmende Urtheilskraft sein würde), noch der Natur vorschreiben, weil die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur, und diese nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Ansehung dieser ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten" **). Dieses

*) In der „Kritik der reinen Vernunft" wird unter „reflectirendem Urtheil" das Finden der allgemeinen Regel zum gegebenen Fall verstanden; wobei also das Besondere gegeben und von diesem (bei der Naturerkenntniss) zum Allgemeinen aufgestiegen wird.

**) Krit. d. Urtheilskraft. W. W. Bd. VII, S. 18.

Vermögen gibt also nur sich selbst ein Gesetz und nicht der Natur, und wenn das Princip dieser Betrachtung auch in die Natur verlegt wird, so kann damit nur gemeint sein, dass dieselbe so sei oder sich so verhalte, als ob in ihr auch ein solches Princip als Gesetz oder Norm walte, ohne dass zu entscheiden wäre, dass es wirklich, abgesehen vom subjectiven Urtheil, so sei.

Dieses subjective Princip der reflectirenden Urtheilskraft ist nun nichts anderes als die Zweckmässigkeit, und es ist bei den Urtheilen derselben also weder Nothwendigkeit noch Freiheit das Allgemeine oder die Regel. In der Zweckmässigkeit ist vielmehr Wille (Freiheit) und Nothwendigkeit (Gesetz) verbunden. Sie ist bedingt durch den Willen, der ja das Vermögen ist nach einem Zweck, d. h. nach einer Vorstellung und Verstandesabsicht thätig zu sein, also nicht blosse Gesetzmässigkeit (Nothwendigkeit) walten zu lassen, die keinen Zweck anstreben kann, insoferne sie ohne Intelligenz ist. In der Zweckmässigkeit also vereinigt sich Nothwendigkeit und Freiheit; und wird dieselbe zum Kriterium der Beurtheilung gemacht, so entsteht eben das reflectirende, teleologische Urtheil. Da wird dann das Naturgeschehen nach einem Begriff der Freiheit beurtheilt, die Naturnothwendigkeit wird als einem Principe der Freiheit untergeordnet gedacht. Was nämlich in der Natur aus äusseren Ursachen nicht erklärt werden kann, das übersteigt unsere Naturbegriffe, das ist für unseren Verstand, für die bestimmende Urtheilskraft ein unauflösliches Problem. Es ist die Specifikation in der Natur, die Eigenart der Naturdinge, die aus äusseren Ursachen nicht zu erklären ist und daher aus besonderen Gesichtspunkten erklärt werden muss, also nach Vorstellungen oder Begriffen als Ursachen, somit aus intelligiblen Ursachen.

Indess ist diese (natürliche) Zweckmässigkeit als subjectives (intelligibles) Princip der Beurtheilung doch kein willkürlich (blos subjectiv) gemachter Begriff, sondern ist ein

nothwendiges Vernunftprincip (subjectiv nothwendig wenigstens, wenn auch nicht objectiv nothwendig), um die Dinge in ihrer Specification oder besonderen Artung zu betrachten und zu erklären; und eben die Fähigkeit dieser Betrachtungsweise ist die reflectirende Urtheilskraft. Sonach ist die natürliche Zweckmässigkeit transscendentales Princip einer besonderen Urtheilskraft. — Das Urtheil nach Zweckmässigkeit oder intelligenter Absicht ist aber von zweierlei Art. Die Zweckmässigkeit eines Dinges kann immer nur in Rücksicht auf eine Intelligenz gelten, mit deren Absicht sie in irgend einer Weise harmonisch ist; aber diese Zweckmässigkeit ist entweder nur unsere eigene, oder sie ist (auch) als eine fremde gedacht, die den Dingen zu Grunde liegt. Im letzteren Falle ist die Absicht (Zweck), die sich in der Erscheinung für uns offenbart, das Dasein des Dinges selbst, die Absicht bildet zugleich den Grund des Dinges, und ohne sie lässt sich das Dasein desselben nicht begreifen; das Ding ist zweckmässig durch die Realisirung einer zu Grunde liegenden Idee. Hier nun ist die vorgestellte Zweckmässigkeit des Dinges objectiv gemeint; das reflectirende Urtheil ist teleologisch. Im anderen Falle ist es unsere eigene Intelligenz, deren Absicht wir in dem Dinge erreicht finden. Das Object erscheint da zweckmässig in Rücksicht auf unseren Verstand, und die Zweckmässigkeit ist in diesem Falle blos subjectiv. Nicht das Ding selbst, nicht sein Dasein oder seine Einrichtung wird als zweckmässig beurtheilt, sondern blos die Art, wie es uns erscheint, also blos unsere Vorstellung vom Dinge. Nun ist aber die blosse Vorstellung eines Dinges nur die Form desselben, denn wir erfahren durch die Vorstellung sonst nichts davon. Also ist die subjective Zweckmässigkeit zugleich eine nur formale. Vorgestellt wird aber das Object durch unsere Einbildungskraft, zweckmässig erscheint es unserer Intelligenz. Die subjective Zweckmässigkeit besteht also darin, dass in der Betrachtung eines Objectes unsere Einbildungskraft mit unserer Intelligenz

übereinstimmt, besteht also in der Harmonie von beiden bei der blossen Vorstellung oder Betrachtung des Dinges. Diese Betrachtung ist rein theoretisch, nicht praktisch; sie ist nur reflectirend, nicht den Begriff eines Dinges bestimmend, und die Zweckmässigkeit erscheint nicht als der Natur des Dinges, sondern nur unserer Betrachtung angehörend. Diese ist demnach nicht teleologisch, sondern ästhetisch.

Diese ästhetische Betrachtung erweckt in uns das Gefühl der Lust. Wenn nämlich Einbildungskraft und Intelligenz in uns harmoniren, so kommen unsere Gemüthskräfte dadurch in einen Zustand der Uebereinstimmung, der zweckmässigen Verfassung. Das Vermögen, wodurch wir unsere Gemüthsverfassung inne werden, ist das Gefühl, welches sich von der Empfindung unterscheidet, wie der Zustand aller Gemüthskräfte von dem einzelnen Eindruck. Je nachdem unsere Gemüthskräfte zusammen stimmen oder in Dissonanz sind, fühlen wir Lust oder Unlust. Mit der Begierde hat dieses Gefühl nichts gemein; es ist kein praktisches Motiv; und ebenso ist es als Gefühl auch nicht Grund einer Erkenntniss, ist also auch kein theoretisches Princip. Es ist nur ästhetische Vorstellungsweise, die sich auf dieses Gefühl von Lust oder Unlust gründet. Die Fähigkeit, Gegenstände auf dieses Gefühl zu beziehen oder durch dieses Gefühl zu beurtheilen, wird als Geschmack bezeichnet, und die Urtheile die sich auf dieses Gefühl gründen, heissen Geschmacksurtheile. — Solche ästhetische Urtheile sind nicht analytisch, sondern synthetisch, und, da ihre Aussagen zugleich Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit beanspruchen, auch a priori. Denn obwohl das Aesthetische blos eine Eigenschaft, ein Prädikat unserer Vorstellung ist, nicht ein objectiv oder unabhängig von unserer Betrachtung Seiendes *), so ist doch an sich keine Vorstellung ästhetisch, so dass sie nur analysirt zu werden braucht, um das Prädikat eines ästhetischen

*) Krit. d. Urth. B. VII S. 61.

Urtheils daraus zu gewinnen; sie wird diess vielmehr erst durch Beziehung auf ein bestimmtes Vermögen in uns. Eine ästhetische Vorstellung ist also gleich einem Urtheil, dessen Prädikat ästhetischer Art ist, das aber erst aus unserer eigenen Gemüthsbeschaffenheit hinzukommt.

Nach den zwei Arten der Zweckmässigkeit, der rein subjectiven und der als objectiv gültig gedachten, scheidet Kant die Kritik der Urtheilskraft in die Kritik der ästhetischen und in die der teleologischen Urtheilskraft. Es ist für unsern Zweck nicht nöthig, hier ganz ausführlich auf beide einzugehen; nur die Grundgedanken mögen kurze Darstellung finden.

Das Aesthetische unterscheidet Kant wieder in das Schöne und in das Erhabene. Das Schöne, d. h. das Urtheil über das Schöne oder das Geschmacksurtheil, wodurch wir etwas als schön erfahren — bestimmt er der Qualität nach als reines, uninteressirtes Wohlgefallen an der Form oder Erscheinungsweise der Dinge. Schön ist, was uninteressirtes Wohlgefallen erregt, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Das Schöne unterscheidet sich vom Angenehmen und Guten hauptsächlich dadurch, dass bei diesen ein Interesse im Spiele ist, das immer eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen hat. Angenehm ist, was den Sinnen in der Empfindung gefällt; gut ist, was mittelst der Vernunft durch den blossen Begriff gefällt; schön aber, was ohne alles Interesse wohlgefällt oder dessen Vorstellung von Wohlgefallen begleitet ist. — Der Quantität nach ist das Wohlgefallen am Schönen allgemein. Es kann, eben weil es uninteressirt und frei ist, nicht in Privatbedingungen begründet sein (die verschieden sind), sondern nur in demjenigen, was der Urtheilende auch bei jedem Andern voraussetzen kann. Aber diese Gültigkeit für Jedermann kann bei dem ästhetischen Urtheil nicht so, wie bei dem ethischen aus Begriffen entspringen; es ist also mit demselben nicht ein Anspruch

auf objective, sondern nur auf subjective Allgemeinheit erhoben. Damit löst Kant auch die Antinomie, die sich bezüglich der Geschmacksurtheile erhebt und die sich in den Antithesen ausspricht: Ueber den Geschmack lässt sich nicht disputiren, weil der Bestimmungsgrund desselben rein subjectiv, individuell ist und nicht auf (objectiven) Begriffen beruht; und: Ueber den Geschmack, über die ästhetische Beschaffenheit der Dinge kann man streiten. Diess Letztere setzt aber objective Bestimmungsgründe über den Geschmack voraus, denn über blosse Empfindungen streitet Niemand, während sein ästhetisches Urtheil jeder vertheidigt trotz des subjectiven Charakters des Geschmackes. Die Auflösung ist nach Kant folgende: Die Thesis hat Recht, denn das ästhetische Urtheil gründet sich auf das Gefühl, nicht auf Begriffe; die Antithesis hat ebenfalls Recht, denn das ästhetische Gefühl gründet sich auf die Harmonie der Gemüthskräfte, d. h. auf einen rein menschlichen allgemeinen Gemüths- und Vorstellungszustand. Desshalb ist auch das ästhetische Gefühl allgemein mittheilbar und nicht blos individuell. Die Begriffe aber für dieses Allgemeine sind nicht bestimmte, sondern unbestimmte. Von der Zweckmässigkeit der Natur, von ihrer Angemessenheit zur Form unserer Urtheilskraft, von der Harmonie zwischen Verstand und Phantasie gibt es nur unbestimmte Begriffe. Das Geschmacksurtheil also gründet sich auf unbestimmte Begriffe, auf welche die Antithesis sich stützt, nicht aber auf bestimmte Begriffe, welche die Thesis verneint. Der Bestimmungsgrund der Zweckmässigkeit für die Form unserer Urtheilskraft kann zuletzt nur in dem liegen, wovon wir keinen Begriff haben, noch jemals haben können, nämlich in dem übersinnlichen Substrate der Menschheit, in ihrem intelligiblen Charakter, der in der menschlichen Natur apriorisch angelegt ist.*) Die Geschmacksurtheile können daher nicht empirisch und

*) Krit. d. Urth. S. W. VII. B. S. 207, 212, 222.

realistisch in den Dingen selbst begründet sein, sondern nur auf einer Idee beruhen als ihrem allgemeinen Princip, obwohl sie nur im Subjecte sich verwirklichen.

Was vom Schönen, das gilt dem Wesen nach auch vom Erhabenen. Erhaben ist nach Kant das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt; oder: „erhaben ist, was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüthes beweiset, das jeden Maassstab der Sinne übertrifft“ *). Ein Naturobject kann nur zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich, aber nicht eigentlich erhaben sein, denn das eigentlich Erhabene ist in keiner sinnlichen Form enthalten, sondern ist nur in Ideen der Vernunft begründet, welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen lässt, rege gemacht und ins Gemüth gerufen werden. „Erhaben ist z. B. die Natur in denjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt. Dieses Letztere kann nun nicht anders geschehen, als durch die Unangemessenheit selbst der grössten Bestrebung unserer Einbildungskraft in der Grössenschätzung eines Gegenstandes“ **). Das Erhabene führt eine mit der Beurtheilung verbundene Bewegung des Gemüthes mit sich, während der Geschmack am Schönen das Gemüth in ruhiger Contemplation voraussetzt und darin erhält. Diese Bewegung aber wird, indem sie als subjective Zweckmässigkeit beurtheilt werden soll, durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniss- oder das Begehrungsvermögen bezogen. Im ersten Falle ist die Stimmung der Einbildungskraft, die dem Objecte beigelegt wird, eine mathematische, an Grössenschätzung geknüpfte, im zweiten eine dynamische, auf Kräftevergleichung sich gründende. Mathematisch erhaben ist also das, an welchem die Einbil-

*) Krit. d. Urth. W. W. Bd. VII S. 100.

**) Krit. d. Urth. W. W. Bd. VII, S. 105.

dungskraft ihr ganzes Vermögen fruchtlos verwendet, und das über allen Massstab der Sinne gross ist. Das Gefühl des Erhabenen schliesst da ein Gefühl der Unlust in sich wegen der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Grössenschätzung, — zugleich aber auch ein Gefühl der Lust darüber, jeden Massstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft unangemessen zu finden. — Dynamisch erhaben ist die Natur im ästhetischen Urtheil als Macht, die über uns keine Gewalt hat, indem sie uns als Sinnenwesen zwar furchtbar ist, aber unsere Kraft aufruft, die nicht Natur ist. Vor dieser erscheint das als klein, wofür wir besorgt sind, und erweist sich daher die drohende Macht als keine Gewalt, vor der wir uns zu beugen hätten, wenn es auf Verlassung oder Behauptung unserer höchsten Grundsätze ankäme. Dadurch wird dem Gemüthe die Erhabenheit seiner Bestimmung über die Natur fühlbar. Das Erhabene, als das schlechthin Grosse liegt nur in der eigenen Bestimmung des Subjects; eine Stimmung, die der moralischen ähnlich ist.

Der Inhalt der Deduction, die Kant auch in dieser Kritik versucht, ist dem Wesen nach schon oben angegeben. Das ästhetische Urtheil besteht darin, dass von uns aus dem Objecte der Wahrnehmung das Wohlgefallen als Prädikat hinzugefügt wird, wodurch eben dieses Urtheil als synthetisches gebildet wird. Die Fähigkeit dazu muss als natürliche und allgemeine Anlage da sein und zwar a priori, weil die ästhetischen Urtheile auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen, also aus der Empirie nicht stammen können. Die innere subjective, apriorische Befähigung für solche Urtheile ist gegeben durch die reine Form der Urtheilskraft, deren Bethätigung dadurch veranlasst ist, dass das Wahrnehmungsobject sich als geeignet erweist, die Harmonie zwischen Einbildungskraft und Verstand wie spielend herzustellen*). — Der De-

*) Krit. d. Urth. Bd. VII. S. 61. S. 143 — 144. S. 150, 154. S. 215. Bd. I S. 154—155. „Ueber Philosophie überhaupt."

duction fügt Kant noch eine Untersuchung über die Kunst und die Künste, sowie über die schaffende Grundpotenz der Kunst, das Genie, hinzu. Die Kunst hat ihm zufolge zur höchsten Aufgabe die Hervorbringung des ästhetischen Ideals; sie hat das Ideal in eine natürliche Erscheinung zu verwandeln. Zum eigentlichen Ideal kann nur das werden, was den Zweck in sich selbst hat (das Organische), und von diesem im vollen Sinne nur die Menschennatur, die allein Selbstzweck ist. Die Kunst hat das Schöne zum Ziel und insoferne allerdings eine Absicht; aber das Kunstwerk muss absichtslos sein und als solches beurtheilt werden. Sie muss schaffen wie die Einbildungskraft vorstellt: gesetzmässig ohne Gesetz, zweckmässig ohne Zweck. „Also muss die Zweckmässigkeit im Produkt der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich erscheinen; die schöne Kunst muss als Natur anzusehen sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewusst ist" *). Darnach bestimmt sich nun bei Kant auch die Auffassung der schaffenden Potenz der schönen Kunst, des Genie's. Diess ist das Vermögen der ästhetischen Production, während Geschmack das Vermögen des ästhetischen Urtheils und Genusses ist. Die Kunst schafft zwar gesetzmässig, aber nicht nach Verstandesregeln oder Vorschriften. Das Gesetz muss sich also dabei wie Naturnothwendigkeit bethätigen. Es ist die Natur des Künstlers selbst, die im Schaffen zugleich das Gesetz gibt. Eine angeborene Gemüthsanlage schreibt der Kunst die Regel vor. Diese Gemüthsanlage ist das Genie. Was durch dieses geschaffen wird, ist zugleich gesetzgeberisch, originell und mustergültig, vorbildlich. Das Genie besteht in der richtigen Vereinigung von Einbildungskraft, Verstand und Geschmack; ist also Verein aller ästhetischen Vermögen, die in höchster Lebendigkeit auf schöpferische Weise wirken.

Die teleologische Urtheilskraft, die noch kurz zu betrachten ist, hat mit der ästhetischen, wie wir sahen, diess

*) Krit. d. Urth. W. W. Bd. VII. S. 167.

gemeinsam, dass sie beide mit der natürlichen Zweckmässigkeit zu thun haben, und sich dadurch in gleicher Weise von der theoretischen Vernunft, deren Gegenstand die Nothwendigkeit ist, wie von der praktischen Vernunft, als deren Object die Freiheit sich erweist, unterscheiden. Sie vereinigen beide das Gebiet der Nothwendigkeit mit dem der Freiheit, die Natur mit der intelligiblen Welt zu einem Mittleren, gewähren aber beide weder Erkenntniss noch praktische Willensbestimmungen; denn die Zweckmässigkeit ist nicht eigentliches Erkenntnissprincip, sondern nur Maxime der Beurtheilung. Beide aber unterscheiden sich auch wieder von einander. Während nämlich die ästhetische Urtheilskraft auf das harmonische Spiel von Einbildungskraft und Verstand im Subjecte selbst sich bezieht und es mit rein innerer, subjectiver Zweckmässigkeit und der blossen Form der Dinge zu thun hat, bezieht sich die teleologische Urtheilskraft auf die objective Beschaffenheit oder Einrichtung der Dinge, also auf objective Zweckmässigkeit derselben. Dabei ist aber zu beachten, dass dieselbe nur als regulatives Princip im Interesse der Beurtheilung betrachtet und geltend gemacht wird, ohne dass damit ausgesagt werden soll, dass diese Zweckmässigkeit objectiver Gegenstand wirklicher Erkenntniss, wie die Gesetzmässigkeit (Nothwendigkeit) sei. Es handelt sich hiebei ausserdem nur um innere Zweckmässigkeit, die als hervorbringende immanente Ursache im Dasein der Dinge selbst — als ihrer Wirkung — erscheint, nicht um äussere, die nur in der Tauglichkeit eines Dinges für einen ihm selbst äusserlichen Gebrauch besteht. Diese innere Zweckmässigkeit ist nur den organischen und lebendigen Wesen eigen. Diese sind und erhalten sich dadurch, dass alle Theile sich nicht blos gegenseitig bedingen, sondern auch gegenseitig hervorbringen und erhalten, wodurch diese Wesen sich selbst zugleich Ursache und Wirkung sind. Bei der innerlichen Zweckmässigkeit schliesst daher die Ursache den Begriff (Idee) der Sache in sich (die Vorstellung derselben), welcher das

Bestimmende, Normirende der Wirksamkeit der Kräfte wird, um das Ziel zu erreichen. Für die reflectirende Urtheilskraft ist die Natur in ihren organischen Bildungen nicht rein mechanisch, sondern auch teleologisch, d. h. durch ein Zweckprincip bestimmt. Ein Princip, das allerdings nur als regulativ (nicht als constitutiv) anzusehen ist, und also nur für die Betrachtung, nicht für die wissenschaftliche Erklärung der Natur dient.

Diese zweckthätige Kraft darf aber weder der Materie zugeschrieben werden (hylozoistisch) noch auch einer übernatürlichen Macht (theistisch). Bei Annahme der letzteren würde die natürliche Zweckmässigkeit nicht mehr teleologisch, sondern theologisch, der Organismus nicht mehr als Natur-, sondern als göttliches Kunst-Produkt aufgefasst; während bei hylozoistischer Erklärung die teleologische Naturbetrachtung als solche aufhören würde, und in (dogmatische) Natur-Bestimmung oder -Erkenntniss verwandelt werden wollte. Die teleologische (kritische) Naturbetrachtung lässt die Frage nach dem Wesen und der Beschaffenheit der zweckthätigen Ursache ganz offen und unbestimmt, ob sie natürlich oder übernatürlich, materiell oder göttlich, und ob absichtlich oder unabsichtlich wirke. Es sollen dadurch nur Erscheinungen beurtheilt, nicht Principien bestimmt werden. Der Organismus ist daher in seinem inneren Princip nicht ganz erkennbar, daher nicht als blosser Mechanismus aufzufassen, eben weil er nicht ganz mechanisch erklärbar erscheint, und man ihn daher auch nicht mechanisch machen, herstellen kann, wie die Maschinen. „Nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann.“ So ist Erkennen gleich Schaffen.

Auch für die teleologische Urtheilskraft ist eine Antinomie zu lösen, welche aus dem Gegensatz von Mechanismus und Teleologie hervorgeht. Sie lautet: Alles in der materiellen Natur entsteht mechanisch; und: Einiges in der materiellen Natur entsteht nicht mechanisch. Dogmatisch genom-

men (d. h. von materiellen Dingen an sich und ohne Rücksicht auf die Erkenntnissvermögen, die ihnen zu Grunde liegen), sind die Gegensätze unversöhnlich; dagegen kritisch (d. h. jeder der Sätze in seiner eigenthümlichen Beziehung zu unserer Vernunft aufgefasst) ist die Auflösung ohne Schwierigkeit. Die Thesis erklärt dann nicht, dass alle mechanischen Erscheinungen nur mechanisch entstehen; denn eine solche Erklärung würde die Einsicht in die letzten Gründe der Dinge, in das intelligible Substrat derselben voraussetzen. Sie sagt blos, dass nur die mechanische Entstehungsart der Dinge erkennbar sei; dass wir nach der Einrichtung unseres Verstandes keine andere Ursachen der Dinge begreifen als die mechanischen. Die Antithesis erklärt (kritisch genommen), dass es gewisse Naturerscheinungen gebe, die wir uns genöthigt sehen aus andern als mechanischen Ursachen entstanden zu denken, so wenig wir diese Entstehungsart erkennen. Der erste Satz ist ein Erkenntnissurtheil, der zweite ein Reflexionsurtheil. Nur in Bezug auf Erkennbarkeit bilden sie einen strengen Gegensatz, nicht in Beziehung auf das Sein. Für unser Erkenntnissvermögen reicht Eine Erklärungsart allein nicht aus, wenn auch vielleicht an sich Eine Wirkungsart allein zur Hervorbringung ausreichen mag. Die teleologische Erklärungs-Art tritt da ein, wo die mechanische zu Ende geht, ohne an's Ende der Erklärung zu kommen. Aber nur die kritische Teleologie ist zulässig, nicht die dogmatische. Jene sagt: Es gibt in unserer Vernunft den Begriff der innern Zweckmässigkeit zur Beurtheilung gewisser Erfahrungsobjecte; diese aber behauptet: Es gibt in der Natur zweckthätige Kräfte zur Hervorbringung organisirter Körper. Der Grund der teleologischen Auffassung der Naturgegenstände liegt lediglich in der menschlichen Vernunft oder der Verfassung des menschlichen Verstandes. Der Begriff der Zweckmässigkeit ist nicht von der Erfahrung abstrahirt, obgleich er nur für die Erfahrung bestimmt ist. Unser Verstand kann nur discursiv verfahren, muss

von Theil zu Theil gehen, um daraus den Begriff des Ganzen zu bilden — so dass er das Ganze nur vorstellen kann als Produkt der zusammenwirkenden Kräfte oder Theile. Er kann daher die Erscheinungen nur mechanisch begreifen. Wo ihm nun eine Erscheinung begegnet, bei welcher das Ganze nicht aus den Theilen, sondern die Theile aus dem Ganzen und durch dieses bestimmt sind, da reicht die mechanische Erklärungsweise nicht mehr aus. Dieses Ganze könnte nur durch einen intuitiven Verstand als reales erkannt werden. Solcher Verstand ist dem Menschen nicht gegeben. Daher kann er nur von dem vorgestellten Ganzen, von der Idee ausgehen bei der Betrachtung. Diese muss daher teleologisch sein, da die Vorstellung des Ganzen Vorstellung des Zweckes ist. Das reale Ganze mag vielleicht keinen Zweck in sich schliessen, sondern nur Mechanismus sein, das vorgestellte ist nur teleologisch zu denken. Die allenfallsige Vereinigung, Versöhnung von Mechanismus und Teleologie führt ebenfalls in das Gebiet des Unerkannten, des Intelligiblen oder Ansich zurück.

2. Es ist kaum nothwendig, dieser kurzen Darstellung des Inhalts der Kritik der Urtheilskraft noch eine eingehende Erörterung hinzuzufügen zur Hervorhebung und Charakterisirung der Bedeutung, welche der Einbildungskraft in derselben zukommt; diese tritt ohnehin überall entschieden und klar hervor. Schon die Zweckmässigkeit selbst, welche Kant als das Princip der reflectirenden Urtheilskraft auffasst, ist eine Bethätigung oder ein Produkt derselben; denn sie ist constituirt aus Nothwendigkeit (Gesetz) und Freiheit, und die Synthese von beiden ist nichts anderes, denn ein Werk der Einbildungskraft*). Und in der Function der Urtheilskraft

*) Krit. d. Urth. S. W. VII. B. S. 144. . . . „Weil eben darin, dass die Einbildungskraft ohne Begriff schematisirt die Freiheit derselben besteht, so muss das Geschmacksurtheil auf einer blossen Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in

selbst ist dieselbe wieder das eigentlich thätige Moment, indem sie in der rein subjectiven ästhetischen Bethätigung das innere harmonische Spiel hervorbringt, das als ästhetisches Gefühl ins Bewusstsein tritt, in der teleologischen aber den Gegenstand selbst für die Betrachtung unter dem Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit vorstellt. — In dieser Vereinigung von Nothwendigkeit (Gesetzmässigkeit) und Freiheit durch die Einbildungskraft ist schon ein ursprünglicher und allgemeiner Act der Bethätigung derselben ausgedrückt. Der Verstand selbst ist dadurch in seiner subjectiven Lebendigkeit gebildet, und hinwiederum ist die Einbildungskraft selbst von Gesetzmässigkeit durchdrungen, die sich mit der Freiheit zur Zweckmässigkeit verbinden kann. Denn ganz ohne Gesetz bethätigt sich ja auch selbst die ästhetische Einbildungskraft nicht. Eben durch diese Verbindung ist dann aber auch die Nothwendigkeit nicht mehr eine unbedingte und absolute, sondern zur Relativität ermässigt, und hinwiederum ist auch die Freiheit keine unbedingte, sondern ebenfalls eine relative,

---

ihrer Freiheit, und des Verstandes mit seiner Gesetzmässigkeit, also auf einem Gefühle beruhen, das den Gegenstand nach der Zweckmässigkeit der Vorstellung (wodurch ein Gegenstand gegeben wird,) auf die Beförderung des Erkenntnissvermögens in ihrem freien Spiele beurtheilen lässt; und der Geschmack, als subjective Urtheilskraft, enthält ein Princip der Subsumtion, aber nicht der Anschauung unter Begriffe, sondern des Vermögens der Anschauungen oder Darstellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verstand), soferne das erstere in seiner Freiheit zum letzteren in seiner Gesetzmässigkeit zusammenstimmt." Kant beachtet hier das plastische Moment der Einbildungs- und Gestaltungskraft nicht, wie es geschehen soll, während er doch selbst die Form bei dem Schema betont. Wir fassen das ästhetische Gefühl als die innerlich gewordene harmonische Form auf, die allerdings vom Verstande nicht getrennt, aber doch von demselben selbst in seiner teleologischen Bethätigung, wohl unterschieden werden muss. Vgl. Die Phantasie als Grundprincip etc. S. 434 ff.

in die endliche Formbildung eingegangene, und man braucht sie daher mit ihrer Causalität nicht mehr in ein ganz unerkennbares, nur intelligibles Gebiet zu verlegen, sondern kann sie als natürliche Art der Ursächlichkeit geltend machen. Ganz erkennbar bis in die letzte Wurzel ist sie dabei freilich nicht, wie es auch die Zweckmässigkeit nach Kant'schen Ausführungen nicht ist, sondern in das für unsere Erkenntnisskraft Unzugängliche (intelligible Jenseits) zurückführt. Indess in letzter Instanz unerkennbar ist auch die Nothwendigkeit, sind auch die mechanischen Gesetze oder Kräfte, da eben auch nur die Erscheinungen oder Wirkensweisen davon uns zugänglich und wirklich erkennbar d. h. nachconstruirbar sind. Andererseits ist aber auch Freiheit der inneren und Zweckmässigkeit der äusseren Erfahrung zugänglich; und jene für uns praktisch vollziehbar in der Thatsache moralischen Handelns, diese realisirbar, insoferne das ganze menschliche Thun und Lassen, soweit es vernünftig und bedeutsam sein soll, davon bedingt ist.

Was die Unterscheidung betrifft von rein innerer subjectiver, im ästhetischen Gefühl sich offenbarender Zweckmässigkeit und der äusseren, die Existenz der Dinge selbst begründenden Zweckmässigkeit, durch welche die Eintheilung in ästhetische und teleologische Urtheilskraft veranlasst ist — so ist sie unter dem genannten Gesichtspunkte nicht sehr streng durchzuführen. Denn einerseits muss doch bei jener innern Zweckmässigkeit das ästhetisch-harmonische Spiel zwischen Verstand und Einbildungskraft durch einen entsprechenden (ästhetisch wirkenden) Gegenstand oder ein Wahrnehmungs- oder Vorstellungs-Object angeregt oder veranlasst werden; andererseits aber ist auch die Zweckmässigkeit, die im teleologischen Urtheil dem Gegenstande zugeschrieben wird, nur eine im Denken gesetzte und für die Betrachtung und Beurtheilung des Objectes nur subjectiv verwendete. So dass also hier kein eigentlich scharfer Unterschied stattfindet, wenigstens nicht in Bezug auf inner-

lich und äusserlich, oder in Bezug auf subjectiv und objectiv. In beiden hat das Urtheil eigentlich nur subjective Bedeutung, wie in beiden Intelligenz und Einbildungskraft sich bethätigen. Der Unterschied kann also nur im Inhalte und in der Form der Offenbarung desselben selbst liegen, indem er einmal ästhetisch ist oder ein Gefühl ergiebt, das anderemal aber teleologisch erscheint, oder ein Gedanken-Urtheil darstellt; so dass die Unterscheidung sich auf zwei verschiedene oder eigenartige Seelenkräfte zurückführen lässt und in der Natur dieser erst ihre nähere Erklärung finden kann. Auch ist nicht eben so klar nachgewiesen, dass das ästhetische Gefühl (Urtheil) ein Produkt des harmonischen Spiels von Verstand und Einbildungskraft sei, wie es bei dem teleologischen Urtheil und der eigentlichen oder äusseren Zweckmässigkeit darzuthun ist, dass Verstand und Einbildungs-Kraft sich dabei verbinden oder zugleich thätig sind. Die erstere Annahme hat vielmehr nur den Charakter einer Hypothese, die nicht direct als richtig bewiesen oder erfahren werden kann. Doch sehen wir davon ab, um beide Arten der Urtheils-Kraft noch im Besondern etwas näher zu betrachten.

Das ästhetische Urtheil oder das ästhetische Gefühl und Geniessen soll in einem harmonischen Spiel zwischen Verstand und Einbildungskraft bestehen oder daraus hervorgehen. Wie so aber kann zwischen Verstand und Einbildungskraft ein Spiel und eine Harmonie entstehen, was leisten beide dabei und wie geht ein Urtheil oder vielmehr Gefühl daraus hervor? Verstand ist die Fähigkeit durch Kategorien nach logischen Gesetzen zu denken, Einbildungskraft das Vermögen vorzustellen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes und Synthesen in dem Vorstellungsinhalte zu bilden. Ein Zusammenspiel von beiden, so lange sie nur rein formal wirken, ist kaum möglich oder wenigstens ohne besondern Gehalt; es müsste denn der Vorgang rein psychologisch aufgefasst werden und die blosse Seelenerregung ohne besonderen Inhalt das ästhetische Urtheil bilden. Diess kann aber doch

die wahre Meinung Kant's nicht sein, da ein eigengearteter Gegenstand zur Erregung dieses harmonischen Spiels erforderlich ist, und also ein besonderer Inhalt dabei als massgebend gedacht werden muss. Kant selbst verlegt den Grund dieses harmonischen Spiels und des ästhetischen Urtheils zurück in das Gebiet des Intelligiblen, Unerforschlichen. In der That sind wir veranlasst, den Grund des ästhetischen Fühlens oder Urtheilens in ein ästhetisches Sein zu verlegen, in die Idee des Schönen, als besonderer Form des Unendlichen und Vollkommenen, das im Objecte und im subjectiven Urtheile Realisirung findet; das im Schönen durch seinen Inhalt den ästhetischen Genuss, das reine Wohlgefallen bereitet, im Erhabenen durch seine Grösse erhebendes Gefühl veranlasst. Dass das Schöne und die ästhetische Urtheilskraft auf einem objectiven Sein, auf einer realen Idealität beruhe und nicht blos ein subjectives, psychologisches Spiel sei, kann Kant selbst nicht in Abrede stellen, da er das Genie als die Anlage des Künstlers bezeichnet mit der Schaffung des Kunstwerkes zugleich das Gesetz desselben und also des Schönen, des Ideals hervorzubringen. Schreibt durch das Genie die Natur der Kunst und deren Hervorbringung, dem Schönen, dem Idealen, die Gesetze vor, so müssen diese Gesetze eben in der Natur selbst sein, da sie im Genie sonst nicht zur Offenbarung kommen könnten. Denn das Genie ist nicht ein beliebiges, subjectives Produkt der Willkür und blossen Subjectivität des Menschen, sondern ein Objectives, das aus dem realen Processe der Natur hervorgeht, und dessen Wesen, Inhalt und Gesetze zur Offenbarung oder Realisirung bringt, nothwendig und doch frei, ideal auf realer Grundlage. Wenn aber das Genie als originale schöpferische Potenz der Kunst und des Schönen einen objectiven Charakter hat und die Realität der Idee des Schönen offenbart, dann kann auch die Fähigkeit des Menschen, das Schöne zu fühlen, zu geniessen, nicht als rein subjectiv betrachtet werden; die ästhetische Anlage, auf welcher der ästhetische Geschmack

beruht, muss selbst in der Natur als solcher begründet sein, da nichts entstehen kann — auch nicht in der Menschenwelt, — was nicht in der Natur oder im Dasein überhaupt der Möglichkeit nach oder als Kraft und Gesetz irgendwie grundgelegt ist.

Aehnlich verhält es sich mit der teleologischen Urtheils-Kraft. Es liegt nach Kant in der Menschenvernunft a priori die Fähigkeit, die Dinge, wenn sie nicht oder nicht ganz nach mechanischen Gesetzen und Wirkungen erklärt werden können, nun unter den Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit, als ein Princip des Urtheils, wenigstens der subjectiven Betrachtung und Beurtheilung zu stellen. Ob diesem Urtheil auch objectiv, sachlich ein Inhalt oder die Beschaffenheit eines Realen entspricht, soll dabei unbestimmt bleiben und für Menschen nicht zu entscheiden sein, da zu diesem Behufe das ganze Dasein durchschaut und das Gebiet des Intelligiblen, menschlicher Erkenntniss Unzugänglichen, Gegenstand der Erkenntniss werden müsste. Wenn aber in der Menschennatur doch einmal die Fähigkeit (und zwar a priori) und der Drang vorhanden ist, die Naturdinge auch unter dem Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit zu betrachten, so kann diese Fähigkeit und diese Beurtheilung nicht als blos subjectiv ohne alle objective und reale Geltung angesehen werden. Denn für's Erste bildet schon die Gemeinsamkeit oder Gleichheit dieser Fähigkeit und ihrer Bethätigung in allen Menschen eine gewisse Objectivität derselben, und dann entsteht wieder die Frage, woher denn diese Anlage im Menschen selber stamme? Offenbar kann sie nicht vom Einzelnen in subjectiver willkürlicher Thätigkeit kommen, sondern nur daher, von wo die ganze Menschennatur stammt; aus dem unendlichen Process der Natur — oder von einem allgemeinen, sei's natürlichem, sei's übernatürlichem oder göttlichen Welt-Grund; und in diesem muss also ebenfalls Zweckmässigkeit oder teleologische Potenz als real existirend und wirkend angenommen werden. Endlich aber ist die objective Natur der

teleologischen Betrachtungsweise auch dadurch bezeugt, dass es nicht im Belieben des Urtheilenden liegt, ein Ding zweckmässig zu finden oder nicht, sondern dass vielmehr das Zweckmässige objectiv da oder wirksam sein, und so wie es ist aufgefasst werden muss. Die Beurtheilungsweise stammt zwar immerhin aus dem urtheilenden Geiste selbst und könnte ohne dessen Anlage dazu nicht stattfinden, aber sie ist an den Thatbestand gebunden, wie jede Erkenntnissart. Kant selbst deutet übrigens an, in welcher Weise die blos subjective Geltung der teleologischen Betrachtungsweise erweitert und über die Schranken blos subjectiver Bedeutung hinaus zu objectiver Geltung gebracht werden könne. Das Teleologische, die Organisation lässt sich mechanisch nicht erklären in der Natur; daher erscheint es als nothwendig, für das ganze Gebiet des Teleologischen eine ursprünglich organisirte Materie anzunehmen, aus welcher durch generatio univoca (nicht aequivoca) die organischen Wesen abstammen. Es lässt sich ohne Widerspruch denken, dass aus dieser organisirten Materie die verschiedenen Arten von Organismen mechanisch entstanden seien. Durch Verkürzung, Verlängerung der Glieder u. s. w. lassen sich grosse Verschiedenheiten mechanisch hervorbringen. Aber für uns Menschen ist es immerhin unmöglich mit mechanistischer Erklärung vollkommen auszureichen. Es würde dazu eine andere als sinnliche Anschauung und ein bestimmtes Erkennen des intelligiblen Substrates der Natur, woraus selbst von dem Mechanismus der Erscheinungen nach besonderen Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich sein, welches Alles unser Vermögen gänzlich übersteigt". *) —

*) Krit. d. Urth. W. W. VII S. 297. Kant deutet in diesen Erörterungen den Grundgedanken der Descendenzlehre, ja selbst des Darwinismus an. Er nennt die Hypothese zwar ein gewagtes Abentheuer der Vernunft, fügt aber bei, dass selbst von den scharfsinnigsten Naturforschern wenige sein mögen, denen es nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre. (Krit. d. Urth. Bd. S. W. VII S. 299).

Wir würden hier zu bemerken haben, dass das intelligible Substrat, das Reich der Ideen, uns nicht so ganz unbekannt ist, da es ebenfalls in Wirkungen erscheint, wie das nothwendige Gesetz; dass das gestaltende Moment der ursprünglich organisirten Materie eben als objective Bildungspotenz (objective Phantasie) aufzufassen sei, und dass daraus der teleologische Verstand und die ideal erkennende Vernunft des Menschen selbst abzuleiten seien, welche hinreichend Zeugniss geben über Realität und Art eines allgemeinen höheren Princips in der Natur.

Wir fügen nur noch einige Bemerkungen bei über die ganze kritische Philosophie, wie sie in ihren drei Haupttheilen dargestellt ist, und zwar von dem Standpunkte aus, den sie in ihrem letzten Haupttheile, der Kritik der Urtheilskraft, erreicht hat. Hier ist das wieder vereinigt, was in den beiden anderen Schriften getrennt worden, Nothwendigkeit und Freiheit, die Welt der Erscheinung und die des Intelligiblen, das phänomenale und noumenale Dasein. Wenn nun diese Verbindung im Gebiete des Aesthetischen und Teleologischen möglich, weil thatsächlich ist, dann kann die Scheidung derselben auch in den beiden andern Untersuchungen keine eigentlich principielle und real gemeinte, sondern nur eine methodologische, zum Behufe klarer Untersuchung und Bestimmung vorgenommene sein. Wenn der Verstand die noumenale Welt nicht zu erkennen vermag, sondern nur die phänomenale, so ist dies eben so, weil der Verstand nicht als das Vermögen des Geistes aufgefasst wird, welches dieser Erkenntniss fähig ist, während in demselben einheitlichen Geiste eben eine andere Potenz jene höhere oder intelligible Welt erfährt und in eigenthümlicher Weise in's Bewusstsein bringt. Ein Bewusstsein, das eben auch mehr oder minder vollkommen ist und nur allmählig zu höherer Klarheit und Sicherheit vordringt, wie diess ja auch bei der Erkenntniss der phänomenalen Welt der Fall ist, die anfänglich auch bezüglich der Phänomene sehr gering ist und nicht einmal des

unzugänglichen Ansich bedarf, um ihre Unzulänglichkeit zu erfahren, da von dem wirklich Erkennbaren, dem Phänomenalen, noch genug Unerkanntes übrig ist.

Die Verbindung der beiden unterschiedenen oder sogar geschiedenen Gebiete vermittelt oder producirt allenthalben die Einbildungskraft. Sie ist das Gemeinsame in den drei kritischen Gebieten und hat allenthalben dieselbe synthetische Thätigkeit zu üben, das gleiche Werk zu verrichten, während die anderen Kräfte des Geistes verschieden oder je eigenartig sich bethätigen. Und sie ist es auch, durch welche in allen drei Gebieten die Erscheinung oder Offenbarung für das Bewusstsein und für Erkenntniss, Willen und Gefühl producirt wird. Das an sich Verborgene wird als Welt und Weltprocess offenbar; die Gesetze und Kräfte treten erst durch Gestaltung in die Erscheinung und vollziehen den Weltprocess. In der menschlichen Natur insbesondere bilden sich die an sich seienden Kräfte, Gesetze und Ideen zu einem Mikrokosmus aus in concreter, lebendiger und bewusster Form, indem die Erscheinung in Raum und Zeit zur Sinnlichkeit, dagegen die nothwendigen Gesetze sich zum Verstande bilden, als dem subjectiven Vermögen, eben diese objectiven Gesetze und Daseins- und Geschehens-Formen zu erkennen und zu verwenden. So dass der Verstand allerdings als Gesetzgeber der Natur erscheint, weil er eben nichts anderes ist, als diese Gesetze, insofern sie durch die schaffende oder bildende Macht der Organisation und Generation subjectiv geworden sind. In der Vernunft aber offenbaren sich die an sich seienden ewigen Ideen und üben auf Gemüth und Willen Impulse, indem sie das höhere Daseinsziel für das menschliche Bewusstsein ermöglichen — wie wir diess anderwärts näher darzuthun versucht haben. Die an sich seiende Realität insbesondere der Ideen wird allerdings vielfach in Abrede gestellt, indem man sie, wo nicht geradezu für nutzlose Chimären, doch wenigstens für blosse Gebilde der subjectiven Phantasie erklärt, da man sie eben als solche

nicht direct wahrnehmen, sehen, hören u. s. w. kann. Allein unmittelbar wahrnehmen kann man auch die physikalischen Gesetze oder Kräfte nicht, sondern erschliesst sie aus den Wirkungen, in denen sie sich offenbaren; bei den Ideen ist es nicht anders, wie das Gebiet des Ethischen und Aesthetischen klar genug zeigt. Und wenn man selbst naturwissenschaftlicher Seits annimmt oder zugibt, dass es in der Natur wohl noch manche Agentien gebe, die uns verborgen sind, weil wir keine Organe besitzen, deren Wirkungen wahrzunehmen, so ist es wohl nicht unstatthaft, anzunehmen, dass ein Gesetz oder ein Wesenhaftes an sich selbst sei, das sich in den idealen Gestaltungen oder Handlungen und Gesinnungen offenbare oder realisire, wenn es auch als solches nicht wahrzunehmen ist. Schon die Fähigkeit des Menschengeistes, davon ein Bewusstsein zu haben und es als impulsirende Macht in sich zu fühlen, gibt ein Zeugniss für die Realität desselben.

II.

UEBER DIE BEDEUTUNG

DER

EINBILDUNGSKRAFT

(IMAGINATION)

IN DER

PHILOSOPHIE SPINOZA'S.

Die Imagination (Einbildungs- oder Vorstellungsfähigkeit) erscheint bei Spinoza in sehr ungünstigem Lichte und erhält eine, wenn auch nicht unbedeutende, so doch mehr schädliche als nützliche Rolle zugetheilt; und zwar sowohl in theoretischer als praktischer Beziehung. Denn nicht blos wird sie als ein sehr untergeordnetes Erkenntnissmittel, als Organ und Form der blossen Meinung (opinio), ja als Quelle des Irrthums, der Täuschung und des Wahnes aufgefasst, sondern sie erscheint auch als die Ursache der Leidenschaften und der Knechtschaft, in welcher dieselben den Menschen gefangen halten, dergestalt, dass die Aufgabe des Menschen in nichts Anderem bestehen zu können scheint, als darin, diese Imagination mit ihren Produkten oder Folgen zu überwinden und dadurch mit wahrer Erkenntniss zugleich wahre Freiheit, Tugend und Glückseligkeit zu erlangen.

Unter solchen Umständen erscheint eine nähere Untersuchung dieser Seelen-Bethätigung in Spinoza's Philosophie wohl angezeigt und gerechtfertigt. Um so mehr, als einerseits gerade dieser Gegenstand weniger als andere Punkte des philosophischen Systems Spinoza's bisher geprüft und beleuchtet worden ist und andererseits doch gerade ihn vielfache Dunkelheit umhüllt, welche das klare Verständniss hindert oder erschwert. Wir versuchen also im Folgenden die Sache einigermassen aufzuhellen, indem wir zuerst die Bedeutung der Imagination in Spinoza's Erkenntnisslehre prüfen und bestimmen, hierauf das Wesen der Imagination selbst nach Spinoza's Auffassung darstellen, und darnach

dann den wahren Werth, die wahre Bedeutung bestimmen, welche derselben nach dem Spinozistischen System in der Welt, in der natura naturata eigentlich und nothwendig nach Bestehen und Wirksamkeit, in idealer und realer Beziehung zukommt.

Zum besseren Verständniss unserer Erörterung dieses Punktes der Philosophie Spinoza's erscheint es aber geboten, zuerst wenigstens in Kürze auf die Fundamentallehre desselben hinzuweisen, sowie auf das Verhältniss derselben zu den Grundlehren des Cartesius, welche offenbar die wichtigsten Elemente dazu geliefert haben, sowie sich auch aus der Erkenntnisslehre desselben wenigstens die Anregungen zu Spinoza's Lehre von den Erkenntnissquellen und Organen ableiten lassen. — Spinoza's Grundprincip ist realer und idealistischer Natur zugleich. Er versteht darunter das, dessen Wesen die Existenz in sich schliesst, das aus sich selbst exisirt, also Ursache seiner selbst ist, und auch nur aus sich selbst begriffen werden kann. Es ist die absolute Substanz, die für uns in zwei Attributen sich offenbart und zu unserer Kenntniss kommt, nämlich als Denken und Ausdehnung, welche beide dieselbe absolute Substanz oder Gott ausdrücken, oder das, was der Verstand als ihr Wesen ausmachend an der absoluten Substanz erkennt, die aber doch mit einander nichts gemein haben, da dem Denken keine Eigenschaft der Ausdehnung und dieser keine Eigenschaft von jenem zukommt. Beide Attribute erscheinen aber in zwei unendlichen, parallelen Reihen von Einzeldingen oder in modi des Denkens (Ideen) und modi der Ausdehnung (Sachen), welche Erregungen (Affectionen) der Substanz sind, deren Wesen nur in endlicher, begrenzter Weise ausdrücken und in deren Complex das ganze Weltdasein (natura naturata) gegenüber dem unendlichen Weltgrunde, der absoluten Substanz (natura naturans) besteht. Die beiden Reihen der modi haben ebenfalls nichts mit einander gemein und können nicht aufeinander einwirken, obwohl sie allerdings parallel verlaufen und

also die Ordnung und Verbindung der Ideen dieselbe ist, wie die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge (ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum *). Ein Causalzusammenhang findet also nur zwischen den modi ein- und desselben Attributs statt; und jeder modus geht nicht direct aus der Substanz oder dem Attribut (Gott) hervor, sondern nur aus dem Zusammenhang der vorhergehenden modi, so dass jeder der Erscheinung nach im Raume und der Zeit beschränkt und zufällig, oder von anderen abhängig, anderer bedürftig erscheint. Zugleich aber gründet sich doch jeder modus auf das ewige, absolute Wesen (Substanz) und kann unter dem Gesichtspunkt des Ewigen (sub specie aeterni) betrachtet werden, denn Gott oder die absolute Substanz wohnt der Natur als der eigentliche (immanente) Urgrund inne (causa immanens non vero transiens), als natura naturans gegenüber der Erscheinungswelt mit der unendlichen Reihe von modi als natura naturata. — Diess Alles ist wohl klar genug, wenn es nur an sich betrachtet wird ohne Frage nach Zusammenhang und wirkenden oder bildenden Kräften in der erscheinenden Natur, und nach der Ursache und dem Hervorgang der modi aus den Attributen. Hier aber ist der dunkle Punkt und das ungelöste Problem des ganzen Systems, sowie auch die Region der Imagination und ihrer Wirkungen. Die versuchte Vermittlung durch Annahme eines unendlichen Intellects und der unendlichen Bewegung bringt die erwünschte Erklärung nicht, da unentschieden ist, ob sie zur natura naturans oder natura naturata gehören, sowie auch die Möglichkeit unerklärt bleibt, wie die Attribute ein- und derselben Substanz und die modi derselben ganz ohne alle Wechselwirkung sollten sein und wirken können. Indess war diess eine zu Spinoza's Zeit allgemein übliche Annahme, die durch Cartesius, besonders aber durch dessen Anhänger zur Geltung gebracht worden war. Aber auch die übrigen

*) Eth. II 7, III 2, V 1.

Grundelemente dieser Fundamentallehren Spinoza's sind durch Cartesius auf die Bahn gebracht worden, wenn auch allerdings Spinoza dieselben in eigenthümlicher, von Cartesius' Auffassung verschiedener Weise zum Aufbau seines Systems verwendet hat.

Cartesius suchte bei seinem Philosophiren bekanntlich zuerst einen festen, vollkommen sicheren Punkt für die Gewissheit der Erkenntniss und als Bollwerk gegen den Skepticismus. Diesen festen Punkt der Gewissheit, der dem Zweifel unzugänglich ist, fand er in der Selbstgewissheit — ausgesprochen in dem Satze: cogito, ergo sum. In dieser Selbstgewissheit findet sich aber ausser der Gewissheit des denkenden Subjects, auch noch die Natur, das Wesen des Denkens selbst geoffenbart. Wenn nämlich von Allem, was den wechselnden Inhalt des Denkens bildet, abgesehen wird, so bleibt nichts übrig als das Denken selbst, das nichts Anderes enthält, nichts Anderen bedarf, von nichts Anderem abhängig (also kein blosses Accidens), sondern selbstständig und also Substanz ist; denn was in sich besteht und keines Anderen bedarf zum Bestehen, das ist Substanz. So ist mit Selbstgewissheit das eigene selbstständige Sein des Denkens d. h. denkende Substanz erkannt. Keineswegs aber ist mit dieser Selbstgewissheit auch die zweite Substanz, die sinnliche oder die Ausdehnung zur Erkenntniss und Gewissheit gekommen. Die Sinne, durch welche wir das Sinnliche, Körperliche, Ausgedehnte wahrnehmen können, täuschen, wie wir sogar aus mancher Erfahrung wissen. Ihre Wahrhaftigkeit ist demnach nicht sicher, sie gewähren keine Gewissheit mit Ausschluss des Zweifels, und wir können daher das durch sie Wahrgenommene nicht mit Zuversicht als real oder gar als Substanz behaupten. Erst durch das Gottesbewusstsein, durch die Gewissheit vom Dasein Gottes glaubt Cartesius zur Gewissheit der äusseren Welt und der Ausdehnung als zweiter Substanz kommen zu können. Zu diesem Behufe muss der Inhalt des Denkens betrachtet und

geprüft werden. Diesen Inhalt bilden subjective Vorstellungen oder Ideen. Sie sind zunächst nur gewiss und klar, wie die Selbstgewissheit, als subjective Vorstellungen oder Ideen, ohne dass erkannt wäre, ob ihnen auch objectiv, ausser dem Bewusstsein eine Realität entspreche. Da entsteht die Frage: Woher kommen diese Ideen im Denken? Ist ihre Ursache das Denken selbst oder etwas Anderes ausser dem Geiste? Sollen sie von dem Geiste selbst stammen, so muss dieser ihnen entweder gleich oder sogar höher als sie sein, so dass er mehr ist als blos die Ursache dieser Wirkung. Von allen Ideen nun kann der Geist selbst die Ursache sein (formaliter oder eminenter, d. h. die gleich oder höher ist als die Wirkung); nur Eine Idee findet sich in ihm, von der er nicht Ursache sein kann, weil sie grösser ist als er selbst, — und diess ist die Idee des unendlichen, absoluten Wesens oder Gottes. Diese Idee muss also von einem Wesen als Ursache kommen, das ihr selber (als Existenz) gleich ist, von einem Wesen, dessen Idee sie ist, also von Gott selbst, — dessen Existenz damit erwiesen ist, weil keine Wirkung ohne entsprechende Ursache sein kann. Damit ist nun der menschliche Geist über sich selbst, über die blosse Selbstgewissheit hinausgekommen zur Kenntniss eines Anderen, und hat zugleich durch die Gewissheit des Daseins Gottes als Urhebers seiner eigenen Natur, die Zuversicht gewonnen, dass er seinen Erkenntnissorganen, auch den sinnlichen, Vertrauen schenken dürfe, da Gott als vollkommenstes, wahrhaftiges Wesen die Menschennatur nicht wesentlich auf (nothwendige) Täuschung eingerichtet haben kann. Die Gewissheit des Daseins Gottes ist also für Cartesius das eigentliche Fundament der Gewissheit und Wahrheit der Erkenntniss; denn das formale Princip der Selbstgewissheit ist nun ergänzt durch das reale Princip göttlicher Wahrhaftigkeit. Nun kann auch die Realität der äusseren Erscheinungen, der Körperwelt angenommen werden und lässt sich nun auch das Wesen von dieser bestimmen. Lässt man nämlich auch bei dieser Alles hinweg, was ver-

änderlich ist, was fehlen kann, ohne dass der Körper als solcher aufhört: Form, Farbe, Ton, weich, hart, süss, selbst schwer, so bleibt nichts übrig als Ausdehnung, blosse Raumgrösse. Diese ist also die Substanz des Körperlichen, wie Denken die Substanz des Geistigen; beide Substanzen haben nichts mit einander gemein, können daher auch gar nicht auf einander einwirken. Cartesius selbst stellte zwar noch nicht alle Wechselwirkung beider in Abrede, wohl aber seine Nachfolger, welche durch die dritte, die absolute, göttliche Substanz oder vielmehr Wirksamkeit die Wechselbeziehung hergestellt dachten (divina assistentia).

An diese Lehre des Cartesius mag Spinoza wohl angeknüpft haben, jedoch wesentliche Umgestaltungen damit vornehmend, wodurch sein System mehr Verwandtschaft mit der Philosophie Giordano Bruno's erhielt. Die Cartesischen Ableitungen ersparte er sich, indem er wie durch unmittelbare Intuition die absolute, ewige Substanz erfasste und dieselbe mit Gott und der Natur identisch setzte. Neben dieser Einen Substanz liess er keine andere gelten und fasste daher die beiden relativen Substanzen des Cartesius als die zwei uns bekannten Attribute der absoluten Substanz auf, d. h. als das, was unser Verstand an der Substanz als ihr Wesen ausmachend erkennt. — Auch mit seiner Lehre von den modi oder Daseinsweisen, d. h. Erregungen (Affectionen) der Substanz, konnte er an des Cartesius Lehre anknüpfen; denn auch Cartesius bezeichnet die verschiedenen, wechselnden Eigenschaften oder Formen des Denkens und der Ausdehnung in dieser Weise; die einzelnen Gedanken sind Accidenzen oder Weisen (modi) des Denkens, die einzelnen Körper, Gestaltungen, solche der Ausdehnung. Während aber die eigentlichen Anhänger oder Nachfolger des Cartesius die Vermittlung zwischen geistiger und körperlicher Substanz durch göttliche Wirksamkeit erfolgen liessen, dachte sich Spinoza dieselbe als durch die göttliche Substanz selbst begründet, indem er beide Attribute trotz ihrer Ver-

schiedenheit, ja ihres Gegensatzes in die Einheit der Substanz aufgehoben annahm. Eine Einheit, die auch durch die Modifikationen beider Attribute der Substanz hindurch geht und die modi des Denkens und die der Ausdehnung in einem Parallelismus erblicken lässt; derart, dass Spinoza selbst von Leib und Seele der Menschennatur behauptet, dass beide Ein und dasselbe Ding seien. — Endlich auch für die Lehre Spinoza's von der Erkenntniss fehlt es nicht an Anknüpfungspunkten bei Cartesius. Dieser nimmt zwei Thätigkeiten des Verstandes (als des eigentlichen Vermögens zu philosophiren) an: die Intuition und die Induction (Deduction). Unter Intuition versteht er die unmittelbare Verstandeserkenntniss oder- Einsicht z. B. dass man ist, denkt, dass das Dreieck drei Seiten habe, u. s. w. Die Intuition geht also auf die unmittelbare Erkenntniss des Principiellen, denn nur dieses ist einfach und an sich klar. Dagegen die Induction (im neueren Sprachgebrauch Deduction) ist diejenige Erkenntnissweise, durch welche wir Alles das erkennen, was nothwendig aus dem intuitiv Erkannten folgt; wobei die Evidenz nicht unmittelbar, sondern gewissermassen erborgt ist durch die eigenthümliche innere Bewegung. Beide Erkenntnissweisen verbinden sich bei der philosophischen Methode, und es ist insbesondere das mittelbar Erkannte immer auf das unmittelbar Geschaute oder Evidente zurückzuführen, weil diess das Einfache und ganz Durchschaubare ist. Das Einfache (Unbedingte) ist also am meisten zu suchen in der Erkenntniss und das Zusammengesetzte darauf zurückzuführen. Nach Cartesius ist der Verstand (durch Perspicactas und Sagacitas) das einzige Mittel die Wahrheit zu erkennen und den Irrthum zu vermeiden; Einbildungskraft, Gedächtniss, Sinnlichkeit verhalten sich dabei nur als Beihülfen. Vom Inhalt des Denkens, den Ideen (Vorstellungen) sind die angebornen (innatae) Inhalt des reinen Erkennens; die gemachten (fictae, facticiae) sind vom Erkenntnissvermögen in Verbindung mit der Einbildungskraft gestaltet, die an-

geeigneten (adventitiae) endlich stammen aus der Sinnlichkeit. — Die Erkenntnissweise ist hier vorherrschend als mathematische oder geometrische aufgefasst, beginnt mit Intuition und setzt sich durch Deduction fort; wobei offenbar diese Intuition der Imagination, der Thätigkeit der Einbildungskraft sehr nahe steht, ja eigentlich reine Anschauung ist, im Unterschied von der empirischen; eine Anschauung, die ihren Inhalt offenbar, da sie doch nicht ganz leer sein kann, von der gestaltenden Kraft der Seele selbst erhält, wie die empirische von den leiblichen Sinnesfunctionen.

Auch bei Spinoza nun wird die höchste Art der Erkenntniss als Intuition bezeichnet. Durch sie wird Alles in Eins zusammengefasst, Alles auf seine Ursache zurückgebracht und das Bild der Einheit der Natur oder Gottes in höchster Vollkommenheit abgespiegelt. Durch sie haben wir von Gott, dem unendlichen und vollkommenen Wesen ein positives, allen andern Gedanken zu Grunde liegendes Wissen, das von allem andern Wissen verschieden und unvergleichlich höher ist.*) Der intuitive Verstand ist das Vermögen, aus dieser adäquaten Idee Gottes Alles objectiv (nach jetzigem Sprachgebrauch subjectiv) abzuleiten, wie Gott in seiner Wirklichkeit die Dinge formal (d. i. objectiv oder real) hervorgebracht hat d. h. hervorbringt. Demnach erscheint hier der intuitive Verstand als das Vermögen, den unendlichen, ewigen Hervorgang der Dinge (natura naturata) aus Gottes Wesen (natura naturans) zu erkennen, oder die Dinge auf ewige Weise (sub specie aeternitatis) zu betrachten. Aus dieser Intuition stammen auch die höchsten Definitionen. Die zweite schon tiefer stehende Art der Erkenntniss ist die des Verstandes (ratio), welche etwa der Induction (Deduction) bei Cartesius entspricht und das Allgemeine oder vielmehr Gemeinsame der Dinge und deren allgemeinen Zusammenhang zum Gegenstand hat. Die dritte und unvollkommenste Erkenntniss-

*) Epist. 28.

weise ist die durch die Einbildungskraft (imaginatio) in den Vorstellungen der Einzeldinge und der verworrenen Complexe derselben. — Im Allgemeinen also schliesst sich Spinoza's Ansicht von den Quellen und Mitteln der Erkenntniss der des Cartesius an, wenn auch nicht ohne Modificationen. Diese sind eben der Gegenstand unserer näheren Untersuchung, um die wahre Bedeutung der Imagination in Spinoza's Weltauffassung zu erkennen und zu würdigen, von der man ja doch wohl, wie bei Cartesius, vermuthen muss, dass sie zur Intuition in näherer Beziehung stehe oder diese zu ihr, als es ausdrücklich und offen dargestellt wird.

I.

Die Erkenntnissarten und ihr Verhältniss zu einander.

Spinoza unterscheidet zwei Hauptarten der Erkenntniss, nämlich unadäquate und adäquate, und drei Quellen derselben, indem er die unadäquate aus der Imaginatio, die adäquate aber aus der Ratio und der Intuitio ableitet.

Die unadäquate Erkenntniss besteht in den Wahrnehmungen der Sinne, also der einzelnen Dinge (vage Erfahrung), oder sie ist gegeben durch Zeichen oder Worte und stammt vom Hörensagen ohne klares Denken oder Durchschauen. Ueberall, wo eine Sache nur zum Theil oder wo der Theil nicht aus dem Ganzen, sondern wieder nur aus einem Theile betrachtet werden kann, ist unadäquate Erkenntniss.*) — Unadäquat ist dann auch die Erkenntniss durch Allgemeinbegriffe (Universalia), weil sie verworren und unklar sind, und nach zufälligen Merkmalen und sogar nach subjectiven Neigungen gebildet werden. Endlich gehören ins Gebiet der

*) Eth. II 11.

unadäquaten Erkenntniss alle Zeitbestimmungen, daher alle Bestimmungen durch Maass, Zahl u. s. w.*) All' diese unadäquate Erkenntniss entsteht durch Imagination und ist veranlasst theils durch die Weise, wie sie erworben wird, theils durch den Inhalt selbst, wenn er aus verworrenen Ideen besteht. Insbesondere aber ist die Imagination Quelle unadäquater Erkenntniss oder geradezu des Irrthums, der Täuschung dadurch, dass sie Vorstellungen von Dingen schafft, ohne über die Existenz derselben Kenntniss oder Gewissheit zu geben.**) Hieher gehören schon die Ideen von Zweckmässigkeit und Freiheit und ebenso die Bestimmungen der Dinge nach Schönheit, Hässlichkeit, Ordnung, Unordnung (Confusion). All' diess ist nur Gebilde der Imagination, bestimmt die Dinge nicht an sich, sondern nur in Beziehung auf unsere Imagination, denn nur in dieser Beziehung können sie schön, hässlich, gut, böse u. s. w. genannt werden.***) Diese idealen Eigenschaften sind also nicht den Dingen selbst eigen, sondern sind nur im Beschauer der Dinge; denn an sich oder auf Gott bezogen sind die Dinge weder schön noch hässlich, weder gut noch bös u. s. w. — wobei freilich unerkannt bleibt, wie der Beschauer und die Imagination selbst dazu kommen, solche Eigenschaften der Dinge anzunehmen und in derselben die Hauptsache und die eigentliche Bedeutung derselben zu finden! Eigentlich falsch und irrthümlich ist indess die Kenntniss durch Imagination doch nur dann, wenn die verworrene Erkenntniss für klar, die partielle für ganz oder das bildlich vorgestellte Nichtexistirende für existirend gehalten wird.

Bei Cartesius ist die Imagination das (philosophische) Mittel der Auffassung alles Körperlichen und besonders auch der Mathematik. Confuse Gedanken werden ihr nur insoferne

*) Ep. 29. Ep. 40.

**) Eth. II 17.

***) Ep. 15.

Schuld gegeben, als sie die Leidenschaften mit dem Denken vermittelt. Der Irrthum ist bei Cartesius Sache vorschnellen Urtheils, das auf Willen, auf Freiheit beruht. Der Wille nämlich reicht weiter als die Erkenntniss, daher wird durch Ausdehnung des Urtheilens über das wirkliche Erkennen hinaus durch den Willen Irrthum veranlasst. Spinoza dagegen fasst die Imagination im geraden Gegensatz zum Verstande. Vor allen Dingen, sagt er, muss man zwischen Verstand und Phantasie unterscheiden, oder zwischen den wahren und allen andern Ideen, nämlich denen, die gemacht (fictae), falsch, ungewiss sind, überhaupt denen, die blos vom Gedächtniss abhängen. *) Die Thätigkeit und Bedeutung der Imagination aber besteht nach ihm darin, dass durch sie der Geist (mens) Dinge, obgleich sie nicht existiren oder nicht gegenwärtig sind, als existirend oder gegenwärtig betrachtet.**) Die Affectionen des menschlichen Körpers, deren Ideen fremde Körper als gegenwärtig darstellen, nennt man Bilder (imagines) der Dinge, obgleich sie die Gestaltung (figuras) der Dinge nicht wiedergeben. Und wenn der Geist die Körper auf diese Weise betrachtet, sagen wir, er habe eine Vorstellung (imaginire). Zu bemerken ist, dass solche Vorstellungen (Einbildungen) des Geistes, an sich betrachtet, noch keinen Irrthum enthalten; aber sie werden zum Irrthum, wenn sie nicht von der Idee begleitet sind, welche das Dasein jener als gegenwärtig betrachteten Dinge ausschliesst. Denn wenn der Geist, indem er nicht daseiende Dinge als ihm gegenwärtig vorstellt, zugleich wüsste, dass sie nicht seien, so wäre die Einbildungskraft ein Vorzug der Natur, nicht ein Fehler. Die Phantasie (Imaginatio) lässt uns aber über das Dasein dessen, was ihre Bilder abspiegeln, im Unsicheren. Indem wir nun dieses Dasein annehmen, erhalten wir künstlich gemachte Ideen (idae fictae). — Und nicht

*) Ep. 42. Intell. Emend.

**) Eth. II 17 Coroll.

blos in Bezug auf das Dasein, sondern auch hinsichtlich des Wesens der Dinge ist es möglich sich zu täuschen durch die Imagination. Es sind nämlich die Ideen der Affectionen des menschlichen Körpers nicht an sich klar und bestimmt, sondern verworren.*) Der Geist hat weder von sich, noch von seinem Körper, noch von andern Körpern eine angemessene oder klare, sondern nur eine confuse Erkenntniss, so oft er nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur die Dinge betrachtet, d. h. so lange er äusserlich, wie ihm die Dinge eben zufällig vorkommen, sich zur Betrachtung derselben bestimmen lässt und nicht von innen heraus, so nämlich, dass er mehrere zugleich betrachtet und ihre Einheit und Verschiedenheit bestimmt. Denn so oft er auf diese (innerliche) Weise verfährt, betrachtet er die Dinge klar und deutlich. — Auch in der Bildung der abstracten Begriffe bethätigt sich die Einbildungskraft (Imaginatio). Nicht blos nämlich das wissenschaftlich richtige Denken, sondern auch die Phantasie selbst kann mehrere Ideen zusammenfassen. Dabei geht aber nicht klare und bestimmte Erkenntniss hervor, sondern die allgemeinen, abstracten Begriffe (transscendentale Bezeichnungen **), die gleichsam als Universalbilder erscheinen und die Hauptquelle der Irrthümer sind. Der Körper kann wohl mehrere Bilder zugleich fassen, sind deren aber zu viele, so tritt Verdunklung ein. Und wenn diese Bilder im Körper gänzlich sich verwirren, bildet auch die Seele (Geist) verwirrte Bilder ohne Unterscheidung und erfasst sie unter irgend einem Begriffe, wie: Attribut, Wesen, Ding. Diese gemeinschaftlichen Bezeichnungen entstehen aus einander ähnlichen Ursachen, die sich zum Theil oder grösstentheils decken; übrigens aber nicht von allen Menschen auf dieselbe Weise geformt werden, sondern bei verschiedenen Individuen verschieden, je nach eigenthümlicher Disposition, da jede Seele sich die Universalbilder der

*) Eth. II 28.

**) Eth. II 10 schol.

Dinge entwirft nach der Disposition des Körpers. Daher darf man sich nicht wundern, dass unter denen, welche die Naturwesen allein durch die Phantasie auffassten, so grosse Verschiedenheiten und Streitigkeiten entstunden*). Die eigentliche Quelle des Irrthums besteht hiebei darin**), dass man Ideen und Worte mit einander verbindet, die zwar im Allgemeinen unserem Denken als erkannt vorschweben, aber in der That keineswegs erkannt sind. Und alle Verwirrung kommt daher, dass die Seele die ganze aus vielen Einzelheiten zusammengesetzte Sache nur zum Theil kennt und das Bekannte vom Unbekannten nicht unterscheidet; ausserdem davon, dass sie Vieles in jedem Ding Enthaltene zugleich, ohne irgend eine Unterscheidung in Betracht zieht. Daraus folgt, dass bei Ideen absolut einfacher Dinge keine Täuschung obwalten kann, dass man, um klar zu erkennen, das Zusammengesetzte in seine einzelnen, klar und deutlich zu erkennenden Theile zerlegen muss; endlich dass Täuschungen nur in einer solchen Zusammensetzung der Ideen stattfinden***). Auf der Imagination also beruhen Vorstellungsweisen, die unzureichend sind und nicht als philosophisch gelten können. Die sichere und klare Erkenntniss ist Sache des Verstandes. Die Einbildung beruht nach Spinoza auf blos körperlichen Bewegungen; denn die Vorstellungen und Allgemeinbilder sind im Körper begründet und richten sich nach der Disposition des Körpers †), der durch äussere Einwirkung in Bewegung gesetzt wird. Bei dem Denken ist daher die Seele (Geist) selbstthätig, bei der Imagination leidend.

Die adäquate Erkenntniss besteht in klaren, bestimmten Ideen und wird entweder durch Ratio (Verstand) oder durch

---

*) Eth. II, 40.

**) Intell. Emend.

***) Intell. Emend.

†) Eth. II 40 schol. 1.

Intuition (Intellectus, Vernunft?) erlangt. — Zur adäquaten Erkenntniss des Verstandes (Ratio) gehört die Erkenntniss des Einfachen, das nur entweder ganz oder gar nicht erkannt wird*). So verhält es sich mit den Begriffen: Substanz, Ewigkeit u. a. m., die auf keine Weise mit Imagination oder durch Vorstellung, sondern blos durch das Denken erfasst werden können**); und auch nicht durch solche Allgemeinbegriffe, die blosse Hilfsmittel der Vorstellung sind. — Hauptsächlich aber ist die adäquate Erkenntniss gebildet, durch die gemeinsamen Begriffe (notiones communes), die sich auf wirklich Existirendes und zwar solches beziehen das Allen gemeinsam, und was im Theile so gut wie im Ganzen ist***); dann auch das, was Einigen gemeinsam ist†). — Ferner sind alle Ideen adäquat, die aus Ideen folgen, die adäquat sind. Im Causalnexus stehen nur gleichartige Dinge und werden als solche durch die Ratio begriffen. — Adäquat endlich ist die Erkenntniss des Nothwendigen, Ewigen, Unendlichen. — Alle diese Erkenntniss wird durch den Verstand (Ratio im Unterschied und Gegensatz zur Imaginatio) erlangt. Spinoza unterscheidet sich gerade hier durchaus von der Auffassung der früheren Philosophen, insbesondere auch der griechischen, vor Allen des Platon und Aristoteles. Diese erblickten in den Allgemeinbegriffen (Universalia) das Wesen der Dinge, und glaubten in ihnen die Wahrheit erfasst zu haben; Spinoza dagegen erklärt gerade diese abstracten Begriffe oder Ideen für blosse Phantasiegebilde, für Erzeugnisse der blossen Imagination, nicht der eigentlichen Erkenntnisskraft oder

*) Eth. II lem. 3, 2. Intell. Emend. Ep. 40.

**) Ep. 29.

***) Eth. II 38. 44 Coroll. 46 dem. 47. Tract. th. pol. c. 1. Intell. Emend. — Ep. 42.

†) Eth. II 29 schol. Auch die Axiome gehören wohl hieher. Bei Euklides heissen dieselben gemeinsame Begriffe und Cartesius nennt sie communes notiones. Auch Spinoza selbst. Ep. 4 und Tract. th. p. c. 7. Sie sind also ebenfalls adäquate Erkenntniss durch Ratio.

Ratio. Er erklärt daher auch geradezu, dass er auf die Autorität von Platon, Aristoteles und Sokrates nicht viel gebe und wirft ihnen und ihren Nachfolgern vor, dass sie verborgene Eigenschaften, intentionelle Spezies, substantielle Formen angenommen und tausend andere Narrheiten vorgebracht haben *). Er dagegen nimmt nur da adäquate Erkenntniss an, wo dem Gedanken stets ein Ding entspreche, also Ding und Idee sich gleichsam decken. — Die Form dieser rationalen Erkenntniss ist Nothwendigkeit; dieselbe besteht also darin, Alles was ist oder geschieht, unter der Kategorie Nothwendigkeit (nicht Zufälligkeit) zu begreifen. Daher erfasst das Denken, die Ratio, in den einzelnen Dingen die allgemeinen realen Bestimmungen, d. h. das, worin sie Eins und dasselbe sind, z. B. die Ausdehnung, und bringt jene Einzeldinge gewissermassen auf diese allgemeinen Bestimmungen zurück — während die Phantasie sich an das Einzelne als solches hält. So erfolgt durch die Ratio die Auffassung der Dinge an sich und in ihrer Wahrheit; alles Wirkliche wird durch dieselbe als nothwendig im Zusammenhange erkannt, d. h. als aus dem ewigen Gesetze der göttlichen Ursache erfolgend. Die Dinge werden daher schon durch die Ratio gewissermassen unter der Form der Ewigkeit (sub quadam specie aeternitatis) betrachtet, während Zufälligkeit, die wir auch von Dingen aussagen mögen, auf einem Mangel der Einsicht und auf Einbildung beruht. In der That und Wahrheit ist nichts zufällig, sondern erscheint dem menschlichen Kurzsinne nur so, wenn ihm die zureichende Ursache nicht bekannt ist. Derselbe meint dann, es sei keine Ursache da. Was Maass, Zeit und Zahl betrifft, so sind sie nichts als Weisen des Denkens oder vielmehr der Einbildung **).

Ausser der rationalen Erkenntniss nimmt Spinoza noch eine zweite Art adäquater Erkenntniss an, die er als intui-

*) Ep. 60.

**) Eth. II 44 coroll. Ep. 29.

tive bezeichnet. Durch die unmittelbare Intuition haben wir, nach Spinoza, von Gott, dem unendlichen und vollkommensten Wesen (Substanz) ein positives, allen andern Gedanken zu Grunde liegendes Wissen, das von allem andern Wissen verschieden und unvergleichlich höher ist.*) Der intuitive Verstand ist das Vermögen, aus dieser adäquaten Idee Gottes Alles so im Denken abzuleiten, wie es in Wirklichkeit (real) aus dem Wesen Gottes hervorgeht (folgt) — wie schon oben bemerkt wurde.**) Da übrigens auch durch die Ratio das Ewige, Unendliche erkannt werden kann, so wird der Unterschied zwischen beiden Erkenntnissarten wohl hauptsächlich darin gesucht werden müssen, dass durch den discursiven Verstand von der erscheinenden Natur (natura naturata) und dem unendlichen Causalzusammenhang derselben zur absoluten Substanz (natura naturans) im Denken zurückgegangen wird, während durch den intuitiven Verstand von der Intuition des Absoluten ausgegangen werden kann, um das daraus Hervorgehende (natura naturata) in seinem Wesen und seinen Hervorgang unter der Form der Ewigkeit zu betrachten und zu verstehen.

Damit ist das Verhältniss dieser beiden Arten der adäquaten Erkenntniss schon angedeutet — welche beide offenbar in Spinoza's System selbst realisirt sein sollen. Von der zweiten zur dritten Erkenntnissart wird ein Uebergang angenommen, nicht aber von der ersten zur zweiten, obwohl jene wenigstens als Bedingung oder Voraussetzung der zweiten wird angesehen werden dürfen. Die zweite Erkenntnissart betrachtet die Dinge sub quadam specie aeternitatis, die dritte aber geradezu sub specie aeternitatis. Beide sind also insoferne nur dem Grade nach verschieden, wenn sie auch verschiedenen Erkenntnissweisen, oder -Kräften zugeschrieben werden. Denn selbst diese Weisen sind nicht wesentlich ver-

*) Ep. 28.

**) Eth. II 40 schol. 2.

schieden, da die ersten Principien der Ratio doch auf dieselbe intuitive Weise erkannt werden müssen, wie Gott oder die absolute Substanz, nämlich als Gegenstand der unmittelbaren Intuition. Und selbst die Demonstrationen, die durch die Ratio auf Grundlage jener principiellen Intuition stattfinden, bezeichnet Spinoza als die „Augen des Geistes".*) — Für die zweite und dritte Erkenntnissart lässt sich die thätige Kraft wohl auch als Intellectus bezeichnen und beide Erkenntnissarten sind ein Intelligere,**) ein Erkennen des inneren Wesens der Dinge, nicht blos der äusseren Form oder Erscheinung, mit der es das Imaginari zu thun hat. Zunächst ist also Intelligere Erkenntniss des reinen Verstandes (Geistes) gegenüber dem Imaginari oder der Vorstellung in Bildern und Worten. Das Intelligere ist demnach kein Erkennen in endlichen Bildern, sondern Erkennen des Unendlichen, das kein Bild erreicht. Gott also ist nur Gegenstand der Verstandeserkenntniss, der Thätigkeit des Intellectus. Auch die körperliche Substanz als göttliches Attribut (Ausdehnung) betrachtet, also als unendlich, ewig, ungetheilt, ist Gegenstand des Intelligere, nicht des Imaginari. Das Intelligere ergibt intuitive Erkenntniss, denn es kann das einfache Ganze erschauen, das Ewige, Nothwendige, und kann die Dinge selbst unter der Form des Ewigen betrachten. So wird adäquate Erkenntniss erlangt, denn was auf gleiche Weise im Theile wie im Ganzen (Gott und seinen Attributen) erkannt wird, ist adäquate Erkenntniss des Geistes.***) Daher bildet das unendliche Wesen Gottes, insoferne es in den Theilen (Seelen und Dingen) ist in der Form der notiones communes, der wahren Allgemeinbegriffe, die Grundlage unserer Schlüsse,

---

*) Eth. V 23 schol.

**) Tract. th. p. 4 Tum enim res intelligitur cum ipsa pura mente extra verba et imagines percipitur. Cf. Ep. 42 sola puri intellectus cognitio Ep. 29 etc.

***) Eth. II 38.

denn sie sind nicht wie die Universalia ein Erzeugniss der Imagination. — Es geht zwar weit über die Kräfte des menschlichen Geistes hinaus, Alles zugleich aufzufassen, wie im Ewigen Alles zumal ist,*) doch betrachtet der Verstand in demselben Masse klar und deutlich, als er von innen d. h. mehrere Dinge zugleich auffasst**). Durch dieses Zugleich wird die Auffassung der Dinge der Auffassung des Ganzen ähnlich. Alle Verneinung geht daraus hervor, dass der Geist eine ganze Sache nur zum Theil erkennt; eben desshalb kann es von einfachen Dingen nur klare und deutliche Vorstellungen geben. Denn sie können nicht theilweise, sondern nur ganz oder gar nicht begriffen werden. Das Einfache wird also begriffen, wie die Substanz, die der eigentliche Gegenstand des Intelligere ist.

Verwandt mit dieser Auffassung des Intelligere und seines Verhältnisses zum Imaginari ist die des Cartesius. Dieser befasst zwar unter Cogitatio alle Arten geistiger Thätigkeit, auch Sentire und Imaginari; dennoch aber unterscheidet er sehr bestimmt zwischen Intelligere und Imaginari und hat ebenfalls schon zwei ganz verschiedene Erkenntnissarten daraus gemacht: das nach aussen, auf andere Substanzen, besonders körperliche, gerichtete Denken, nennt er Imaginatio, das nur dem eigenen Innern zugewendete Denken aber Intellectio***); — wobei freilich diese strenge Unterscheidung nicht ganz damit übereinstimmt, dass Cartesius anderwärts (Princ. Ph. I. 32) imaginari und intelligere als gleich-

*) De Intell. Emend.

**) Eth. II 29 schol.

***) Cartes. Med. VI Ad haec considero istam vim imaginandi, quae in me est, prout differt a vi intelligendi ad me ipsius h. e. ad mentis meae essentiam non requiri. Beide Thätigkeiten unterscheiden sich so von einander: quod mens, dum intelligit, se ad seipsam quodammodo convertat respiciatque aliquam ex ideis, quae illi ipsi insunt; dum autem imaginatur, se convertat ad corpus et aliquid in eo ideae vel a se intellectae vel sensu perceptae conforme intucatur.

artig unter den modus percipiendi stellt. Andererseits aber ist der Gegensatz zwischen beiden von demselben noch verschärft durch den Unterschied von pure intelligere und imaginari, indem er denselben dahin formulirt, dass er beides nicht blos secundum magis et minus, sed ut duos modos operandi plane diversos unterscheidet und noch bemerkt: in intellectione mens se sola utitur, in imaginatione vero formam corpoream contemplatur. Im Grunde genommen müsste nach des Cartesius Grundlehre von den beiden Substanzen Denken und Ausdehnung, der Unterschied oder Gegensatz von beiden noch schärfer betont werden, denn da Cartesius die Seele als rein geistige (denkende) Substanz auffasst, die durch sich selbst ist, was sie ist (also der Grund ihres Ichseins ist), so sollte er ihr eigentlich das Imaginari d. h. das Nachbilden des Räumlichen, Ausgedehnten ganz absprechen. Denn wie soll ein rein Geistiges das Körperliche auch nur formal in sich aufnehmen oder nachbilden können — wenn doch beide Substanzen gar nichts mit einander gemein haben? Und doch sind selbst Ideen nicht wohl möglich ohne Imagination, insoferne sie wenigstens in der Seele eine Form annehmen müssen*).

Ueber das Verhältniss, in welchem sich Spinoza die drei von ihm angenommenen Erkenntnissarten zu einander denkt, möge hier noch das Gleichniss oder vielmehr Beispiel Platz finden, durch welches er seine Ansicht klar zu machen sucht und das, wenn auch nicht ganz genau, doch im Allgemeinen zeigt, was er unter jeder Erkenntnissart verstanden wissen will. „Es sind, sagt er**) drei Zahlen gegeben, um die vierte zu erhalten, welche sich zur dritten verhält wie die zweite zur ersten. Ein Kaufmann wird sich nicht bedenken, wird die zweite und dritte multipliciren und das

*) Idee ist bei Cartesius im Allgemeinen: Quidquid in cogitatione versari potest. Ep. II 54.

**) Eth. II 40.

Produkt durch die erste dividiren, weil er nämlich das, was er von dem Lehrer ohne irgend welchen Beweis gehört, noch nicht vergessen, oder weil er es oft bei den einfachsten Zahlen erfahren hat oder auch aus dem Beweise des Satzes 19 im Buche 7 des Euklid, nämlich aus der gemeinsamen Eigenschaft der Proportionen. Bei den einfachsten Zahlen aber bedarf es nichts dergleichen z. B. bei den Zahlen 1, 2, 3 sieht jeder, dass die vierte Proportionalzahl 6 ist und zwar viel klarer, weil wir aus dem Verhältnisse der ersten Zahl zur zweiten, das wir auf den ersten Blick sehen, die vierte schliessen. Die letzte Weise der Erkenntniss entspricht also der dritten Erkenntnissart d. h. der intuitiven Erkenntniss, während die aus der gemeinsamen Eigenschaft der Proportionen der zweiten Art des Erkennens, d. h. der Verstandeserkenntniss entspricht; die einsichts- und beweislose Operation nach blossem Hörensagen aber der ersten Art oder der blossen Imagination.

Was das Denken oder Erkennen als Bethätigung des Einen unendlichen Attributs der absoluten Substanz in seinem Verhältniss zur Ausdehnung betrifft, so nimmt Spinoza eine Art Parallelismus zwischen den modi des Denkens und den modi der Ausdehnung an, so dass sie sich gegenseitig entsprechen und in ihrer Art Gleiches ausdrücken, wie die beiden Attribute Denken und Ausdehnung dasselbe unendliche Wesen Gottes nur in verschiedener Weise offenbaren. „Die Daseinsweise der Ausdehnung und die Idee dieser Daseinsweise sind ein- und dasselbe Ding." Spinoza's Grundsatz in dieser Beziehung lautet: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo ac connexio rerum, (wofür er auch causarum setzt Eth. II 7). Die Aufrechthaltung eines solchen Parallelismus aber zeigt sich als undurchführbar, wenn sie versucht wird, und gerade die Lehre von der Imaginatio und ihren Bildungen bildet das Haupthinderniss. Denn wenn die Imagination Fictionen, Chimären, Lügen u. s. w. schafft, so können diesen modi des Denkens doch offenbar keine modi der Ausdehnung entsprechen; es müssten denn die modi der Ausdehnung

nicht als objectiver Inhalt der modi des Denkens aufgefasst werden, sondern als subjective Modificationen des denkenden Subjects selbst, so dass eine objective, körperliche oder ausgedehnte Welt gar nicht wäre oder nicht wahrgenommen würde, die Körper vielmehr nur ideell (formal) im Denken existirten. Oder es müsste nur denkende Körper geben, nicht ausgedehnte, wodurch dann Chimären u. s. w. an der Ausdehnung oder Sachlichkeit theilnähmen! Dann aber wäre die Zweiheit von Denken und Ausdehnung, die beide doch nichts mit einander gemein haben sollen, selbst aufgehoben. Fictionen demnach oder Trugbildern kann keine Sachlichkeit oder Körperlichkeit entsprechen. Es bliebe nur übrig, die Imagination mit ihren (real) nicht existirenden Gebilden gar nicht als modi des Denkens gelten zu lassen; wie denn in der That in der Schrift von der „Berichtigung des Verstandes" es noch heisst: Ideae falsae, fictae etc. quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis etc.*). Aber dann ist die Frage, was sie denn sei, da sie doch auch nicht als Ausdehnung, als Körper gelten kann und ohnehin als solcher wohl nicht leere Bilder fingiren könnte! Wenn auch die Veranlassung oder Ursache eine äussere ist, so sind doch auch die Gebilde der Imagination, wenn nicht Thätigkeiten doch Zustände des Geistes, nicht blos des Körpers oder der Ausdehnung. — Andererseits aber ist doch auch bei Spinoza von körperlichen oder modi der Ausdehnung die Rede, denen kein modus des Denkens entspricht. Abgesehen davon, dass unendlich Vieles vom Ausgedehnten gar nicht gedacht oder gewusst wird, also wenigstens kein bewusstes Denken als modus hat, wohnt auch nicht Allem ein unbe-

*) Selbst in der Ethik (II 29 schol.) ist behauptet, dass der Geist nur eine verworrene Erkenntniss erlange, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur auffasst, d. h. so oft er von aussen, wie ihm die Dinge nämlich zufällig aufstossen, bestimmt wird, diess und jenes zu betrachten.

wusstes Denken inne. Denn wenn Spinoza zwar Alles beseelt sein lässt, so betrachtet er doch auch wieder selbst die Thiere, ja die Schlafwandelnden, Träumenden als geistlos thätig, und spricht von Körpern, mit welchen kein Denken verbunden ist*). — Ein vollständiger Parallelismus beider Arten von modi ist also von Spinoza selbst nicht strenge festgehalten und ist auch schon desshalb schwer denkbar, weil die modi des Denkens nicht blos Denkens-Modifikationen sind, sondern stets einen Inhalt haben müssen, welcher eben aus der Körperwelt stammen soll. Die Körper dagegen brauchen nicht in gleicher Weise auch stets Geist zum Inhalt, nach Spinoza's eigener eben erwähnter Behauptung; es sei denn, dass sie selbst Geist ausdrücken oder bedeuten durch ihre Form, Structur, Thätigkeit, Gesetzmässigkeit, was aber in der Natur der blossen Ausdehnung nicht begründet erscheint. Es müsste ferner bei solchem Parallelismus der Geist (Denken) aus genau so viel Theilen bestehen als der Körper (bei unendlicher Theilbarkeit) und aus genau so viel Ideen als körperlichen Affectionen, deren doch so viele (die vegetativen) unbewusst bleiben! Eine Behauptung, für die keine bestimmte, sichere Begründung beizubringen wäre. — Endlich aber stimmt auch Spinoza's Ansicht von der Fortdauer des Geistes bei Vergänglichkeit des Leibes nicht mit solchem Parallelismus überein. Offenbar soll der Geist (mens) nur als Verstand (Vermögen adäquater Erkenntniss nach Aufhören des Körpers und damit der Imagination) fortdauern als (ewiger) modus cogitandi — und mit ihm allenfalls nur die Idee des Körpers (nicht der Körper selbst), die aber selbst nur ein modus des Denkens ist**).

---

*) Eth. III 2 schol. Hier werden die Thätigkeiten der Thiere und der Schlafwandler aus dem blos Körperlichen abgeleitet und als Beweis angeführt, wie viel das Körperliche ohne den Geist vermöge und dass daher für dasselbe geistige Einwirkung nicht nöthig sei.

**) Eth. V. 23.

Trotz des Grundsatzes: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo ac connexio rerum (causarum) wird doch von Spinoza jede Wechselwirkung zwischen beiden Attributen und ihren modi in Abrede gestellt. In der Schrift „De Intellectus Emendatione" zwar wird eine solche von Spinoza noch zugelassen — wie das auch noch Cartesius gethan, während seine Schüler consequent zu schroffem Dualismus fortschritten; daher er in dieser Schrift die Imaginationes auch von äusseren Ursachen stammen lässt. In der Ethik aber stellt er diese Wechselwirkung entschieden in Abrede *) und bezeichnet die Ideen als conceptus, nicht mehr als perceptiones; obwohl immerhin auch perceptio in denselben noch vorkommt und ausserdem die Leugnung der Wechselwirkung nicht ganz strenge durchgeführt wird. Sagt er ja auch ordo causarum statt ordo rerum **), was doch wohl bedeuten soll, dass die res als Ursachen der ideae zu betrachten seien, da causa hier sich nicht wohl auf ordo rerum beziehen kann, als ob nur die Ordnung der Dinge einen Causalzusammenhang darstellte, nicht auch ordo idearum. Im Gegentheil vielmehr ist von Spinoza ausdrücklich behauptet, dass die modi des Denkens und die modi der Ausdehnung je unter sich einen endlichen Causalzusammenhang darstellen. Hingegen fordert schon das ethische Streben eine Einwirkung der Ideen des Denkens auf den Körper, um die Affecte, die wesentlich durch diesen bedingt sind und ohne ihn nicht existiren, zu besiegen. Dabei müssen ja offenbar in beiden Bestandtheilen oder modi der Menschennatur zunächst gleichzeitig verschiedene Zustände, also nicht übereinstimmende, ja sogar im Kampf begriffene vorhanden sein, die eben beseitigt und in Harmonie umgewandelt werden müssen, indem die Vernunft zur Herrschaft kommt. Wäre wirklich ein vollkommener Parallelismus zwischen beiden Reihen der modi

*) Eth. II 6.

**) Eth. 19 dem.

thatsächlich, so wäre ein solcher Widerstreit nicht möglich, da gleichzeitig der Geist immer eben so beschaffen sein müsste wie der Körper oder auch die Imaginationen, und eine bewusste, beabsichtigte Aenderung durch Erkenntniss wäre nicht wohl möglich. Auch müsste wohl eine wirkliche Construction a priori stattfinden, wenn das Denken (Geist) und seine Modifikationen völlig unabhängig wäre vom Körper und seinen Erregungen *). Spinoza sollte dann Materie oder Ausdehnung und Körper gar nicht erkennen wollen, da es ebenso unnütz als unmöglich sein muss nach seiner Auffassung. Unnütz, weil mit der Reihe der Denk-modi ohnehin auch die Reihe der modi der Ausdehnung erkannt sein müsste; unmöglich, weil das Denken so wenig die Ausdehnung und ihre modi zu erfassen vermag, als die Ausdehnung denken kann — wenn beide doch gar nichts mit einander gemein haben. Da nun aber doch das Denken von der Ausdehnung weiss, während diese nichts vom Denken, und das Denken zu dem Bewusstsein auch Inhalt braucht, um sich zu realisiren — so muss offenbar irgend eine Vermittlung zwischen beiden stattfinden, wodurch das Denken sich des Ausgedehnten bemächtigen und es zu seinem Inhalt machen kann. Diese Vermittlung ist nichts anders als eben die Imagination, die für das Erkennen Spinoza's nach allen Beziehungen um so nothwendiger erscheint, als der Geist (Denken) selbst in seinem Sein und in seinem Thätigsein durch das Körperliche bedingt ist. Denn derselbe ist seinem Sein und Wesen nach nur Bewusstsein seines Körpers, und seine Ideen sind Bewusstsein von den Affectionen dieses Körpers, wobei nur nicht erklärt ist, wie es dennoch zum Bewusstsein vom Geiste (idea ideae corporis) und zum Bewusstsein einer auch dem (individuellen) Körper gegenüber stehenden Aussenwelt (modi

*) Eth. II 5 . . . Rerum singularium ideae non ipsa ideata sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans. Cf. Ep. 42. Eth. II, def. 4.

der Ausdehnung) kommen könne! — Ueberdiess erscheint die Aufgabe, die Spinoza seiner Philosophie stellt, angesichts seiner Fundamentallehre von Gott und Welt einigermassen seltsam. Er behauptet Nothwendigkeit des göttlichen, unendlichen Denkens und Seins (ausser dem es ja wesentlich nichts gibt) und stellt auch dem Menschengeiste — wenigstens dem philosophirenden — die Aufgabe, diese Nothwendigkeit für das Denken (denkende Bewusstsein) zu gewinnen und zur Evidenz zu bringen; so dass es scheint, als ob doch etwas Freies, Zufälliges sich in diesen unendlichen, ewigen Hervorgang der äusseren Natur (natura naturata) aus dem ewigen, immanent bleibenden Grunde (natura naturans) eingemischt habe, das durch richtiges, gesetzmässiges Denken erst wieder beseitigt werden müsse.

II.

Vom Wesen der Imagination.

Die Imagination ist bei Spinoza, wie aus dem bisherigen hervorgeht, nicht blos die Fähigkeit des Menschen sich Fictionen, Chimären zu bilden, d. h. Nichtexistirendes sich vorzustellen, und dadurch in Irrthum zu gerathen, wenn sich mit diesen Fictionen nicht zugleich das Bewusstsein verbindet, dass ihnen keine Existenz entspricht, sondern sie bethätigt sich auch noch in mannigfaltiger anderer Weise. Durch sie wird alles Individuelle, Endliche, Beschränkte, Complicirte, Zusammengesetzte zu einer confusen, verstümmelten, unadäquaten Kenntniss gebracht; während der Verstand die adäquate Erkenntniss des Einfachen, Allgemeinen, Unendlichen hervorbringt. Darnach könnte es immerhin scheinen, als ob die Einbildungskraft bei Spinoza wenigstens auch ein eigenthümliches, wenn auch unvollkommen thätiges Geistes-

vermögen sei. Diess ist indess nicht der Fall, denn bei näherer Bestimmung zeigt sich wenigstens, dass diese unadäquate Erkenntniss durch Imagination von Spinoza vielmehr von einem Leiden abgeleitet werden will. Nicht aus der eigenen Macht und Thätigkeit des Geistes entsteht dieselbe, sondern wird (theilweise oder ganz) von Anderem erregt, angethan (obwohl auch nothwendig); während dagegen die adäquaten Ideen durch ein Thun, durch die eigene Macht des Geistes hervorgebracht werden. Durch sie wird vera idea oder conceptus gebildet, während die unadäquate Erkenntniss, perceptio, eine von Aussen kommende Idee ist*). — Die Imagination wäre demnach gar kein actives Vermögen des Geistes (facultas mentis) und ihre Ideen kein Produkt der Thätigkeit desselben. Die blossen Vorstellungen der Einbildungsfähigkeit entstehen nach Spinoza durch Einwirkung von Einzeldingen auf den Körper und durch dessen Erregung auch auf den Geist; und zwar durch zufällige Erregungen. Sie sind also „fortuitae sensationes, quae von oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed e causis externis, oder sind a fortuitis motibus corporis factae, im Gegensatz zu: ex pura mente. Auch nach der Definition von Idea (Eth. II def. 3) können die Vorstellungen der Imagination nicht als eigentliche Ideen gelten: Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format propterea quod est res cogitans. Die Imagination mit ihren Vorstellungen steht daher auch mit den Leidenschaften (passiones) in nächster Beziehung, die in der That durch sie und ihre unadäquate Erkenntniss entstehen und bestehen, und daher auch durch die active Kraft des Geistes, die Kraft der adäquaten Erkenntniss aufgehoben werden müssen**). Die Einbildungskraft ist ihm nicht die Seelenkraft selbst, sondern sie besteht eigentlich

*) Eth. II 14, 22—23, 44 Coroll. ist percipere allerdings auch von mens und ratio gebraucht. —

**) Eth. IV App. c. 2 Eth II 29 schol.

in gewissen zufälligen (um mich des Ausdrucks zu bedienen) und unabhängigen Empfindungen, die nicht aus der Seelenkraft selbst entstehen, sondern aus äussern Ursachen, je nachdem der Körper träumend oder wachend verschiedene Bewegungen erhält. „Oder, fährt er fort, wenn man will, verstehe man hier unter Einbildungskraft, was man mag, wenn es nur etwas vom Verstande Verschiedenes ist und die Seele dadurch in ein leidendes Verhältniss kommt; denn es ist gleich, was man darunter versteht, wenn wir wissen, dass sie etwas Unbestimmtes sei, woran die Seele leidet und zugleich auch wissen, wie wir vermittelst des Verstandes davon frei werden*).

Indess ist damit die Sache keineswegs abgethan, schon desshalb nicht, weil selbst zum Leiden oder zu einer gewissen Erregung des Körpers und Geistes durch äussere Dinge doch auch eine gewisse Fähigkeit und insofern eine Art positiver Kraft oder Beschaffenheit erforderlich ist, da das ganz Kraftlose und in sich Gleichgiltige auch nicht einmal leiden oder eigenartig erregt werden kann. Ausserdem aber sind ja auch die Imaginations-Vorstellungen — wenn auch zunächst körperliche Erregungen oder Gestaltungen, doch immerhin auch Modifikationen, (wenn auch nicht active) des Geistes,**) also doch wohl modi des Denkens, müssen insoferne dem Geiste selbst angehören, und wohl auch in ewiger Weise im unendlichen Causalzusammenhang der modi des Attributes „Denken" begründet sein, wie in dem der „Ausdehnung." Ferner: dass auch nichtseiende Dinge durch Imagination vorgestellt werden können, — nach Spinoza's Annahme nicht blos gewöhnliche Chimären, sondern auch Freiheit und Zweckmässigkeit — setzt doch auch schon eine ge-

*) De Intellect. Emend. (Gegen den Schluss des I. Theiles).

**) Eth. II 17 schol. wird dem Geiste (mens) Imaginari ausdrücklich zugeschrieben. Zwei Arten von Imaginari Eth. II 40 schol. 48 49 Imaginatio ideä est Eth. IV 1 schol. vgl. Eth. II 49 schol.

wisse Macht der Selbstthätigkeit, ja selbst der Productivität (wenigstens in subjectiver Beziehung) voraus; denn durch äussere Dinge, durch Anderes können solche reine Imaginationsvorstellungen nicht hervorgerufen oder angethan werden, da wirkliche Dinge denselben eben nicht entsprechen und also auch nichts wirken können. Also gibt es ideae ohne entsprechende res; Ideen, die vom Geiste selbst ausgehen. Und wenn es in der That nichts gibt als modi des Denkens, ideae verschiedener Art und modi der Ausdehnung, so sind immerhin auch die Imaginationsgebilde als modi des Denkens oder ideae zu bezeichnen, und in sofern ist, wie schon bemerkt, der Grundsatz ordo idearum idem est ac ordo rerum nicht durchzuführen. Dass übrigens die Vorstellungen der Imagination aus dem Geiste (Denken) selbst hervorgehen, also ideae oder modi des Denkens sein müssen, wenn sie einmal entstehen, muss jedenfalls schon desshalb angenommen werden nach Spinoza's Lehre von den Attributen Denken und Ausdehnung und deren beiderseitigen Seinsweisen —, weil nach ihm keine Wechselwirkung zwischen beiden stattfinden kann, also die eine Offenbarungsweise der absoluten Substanz auf die andere gar nicht einzuwirken, demnach auch nichts in derselben hervorzubringen vermag. Es ist gar nicht abzusehen, wie bei solchem Sachverhalt von einer Passivität der modi des einen Attributs im Verhältniss zu den modi des andern soll die Rede sein können, oder wie ein solches Mittel-Gebiet zwischen beiden, wie es die Imagination zeigt — sich soll bilden können. Durch blosse Passivität können überhaupt Erregungen oder Zustände eines Individuums nicht entstehen (und individuell ist der menschliche Geist auch nach Spinoza, da er ihm Selbsterhaltung als Grundstreben zuerkennt); denn jedenfalls muss eine selbstständige, durch Eigenart bestimmte Reaction gegen die Einwirkung stattfinden, wodurch die Eigenthümlichkeit der Wirkungen bestimmt wird. Auch die Imagination also, selbst wenn sie aus blossen Erregungen oder Einwirkungen

durch äussere Dinge zunächst auf den Körper sich constituirt, muss in einem Subjecte begründet sein und in seiner Art von der Beschaffenheit desselben bedingt werden, da das Erregen oder Einprägen doch auch von jenem seine eigenthümliche Qualität erlangt, und demnach in unserem Fall ein, wenn auch unvollkommener Wissensact und also modus des Denkens oder Modifikation eines solchen modus sein muss. In ähnlicher Weise also, wie auch die Leidenschaften selbst (passiones) eines Trägers bedürfen, eines bestimmten Subjects, wenn sie überhaupt existiren und eine bestimmte Beschaffenheit haben sollen. Ohne diess könnte ja überhaupt auch von „Freiheit", oder „Knechtschaft" des menschlichen Geistes gar nicht die Rede sein, mit denen es Spinoza's Ethik doch hauptsächlich zu thun hat. — Die Imagination muss also immerhin durch ein eigenartiges positives Vermögen des Geistes bedingt sein, ihren Bildungen muss in irgend einer Weise active Macht zu Grunde liegen, und wenn die Imagination mit ihren Gebilden durch gegenseitiges Erleiden der Dinge entstehen soll, so müssen sie auch gegenseitig auf einander einwirken können als Modi, da nicht alle zugleich blos leiden können. Ausserdem muss wenigstens durch die Gesammtheit der Dinge (modi) ein Thätigsein hindurchgehen, ein causales Band derselben, das wirksam ist, wodurch sie alle die Natura naturata bilden und das jedem Einzelnen zu gute kommt (als Imaginations-Macht). Eine Gesammtheit, die nicht ganz den Verhältnissen einer geometrischen Figur gleichen kann, da sie Zeit und Succession der Dinge (Causalreihe) in sich enthält. Wenn also das Ganze einen unendlichen Complex von Imaginationen bildet, so müssen diese jedenfalls eben im Ganzen als unendliche Activität aufgefasst werden, woran doch auch die einzelnen Modi Theil nehmen müssen, wenn sie auch, im Einzelnen betrachtet, als passiv oder vorherrschend passiv sich zeigen.

Denn wenn auch nach Spinoza die Gesammtheit der Modi (natura naturata) unentstanden, ewig ist, wie er es an-

nimmt *), so muss doch eine allgemeine Activität im Ganzen sein, die es in Modi theilt und in diesen wirkt, wie ihm denn die ganze Natur wie Ein Individuum ist **). Als eine Gesammtactivität musste also auch diese Passivität der Imagination aufgefasst werden, in ähnlicher Weise etwa, wie Spinoza auch in Gott ein Intelligere annimmt und ihm gleichwohl Intellectus und Voluntas abspricht. Auch sollen ja die unadäquaten Ideen mit derselben Nothwendigkeit erfolgen, wie die adäquaten — wodurch ihnen sehr bestimmt ein positiver Grund gesichert ist. — Wenn die Imagination durch Complicirtheit und dadurch bewirkte Unklarheit bedingt sein soll, sowie durch gegenseitige Beschränkung, so hebt diess eine gewisse active Bethätigung nicht auf, denn wir wissen, dass vielmehr die Imagination in aller zielbewussten menschlichen Thätigkeit das Leitende ist, wodurch etwas wirklich Inhalt- und Bedeutungsvolles zu Stande gebracht wird.

Die Erörterung drängt eigentlich zu der Frage nach dem Principium individuationis bei Spinoza, also wenn nicht nach dem Grund des ewigen Hervorgangs der Dinge aus Gott (was abgelehnt werden kann), so doch nach der wirkenden Ursache der Modi, wodurch diese als solche sind — da doch der ewigen Einheit und lauteren Positivität der Substanz gemäss alle Endlichkeit und Negation durchaus unmöglich oder ausgeschlossen zu sein scheint. Dieses Individualisationsprincip (zugleich Princip der Selbstbeschränkung oder Verendlichung der Absolutheit) kann nur entweder die absolute Substanz selber sein mit ihren Attributen Denken und Ausdehnung, oder es muss, wenn diess als undenkbar erscheint, irgend eine andere Macht zwischen der Substanz und der Erscheinungswelt (modi oder natura naturata) angenommen werden. Wenn das Erste der Fall ist, dann muss

*) Eth. II 36; obwohl die Substanz und die Attribute auch als früher bezeichnet werden als die modi. Eth. I 1, Ep. 4, 5.

**) Eth. II lem. 7 schol.

die Substanz selbst als bildende, lebendige Urkraft aufgefasst werden, also dynamisch gleich der Urmonas des Leibniz, wenn das zweite, dann ist zwischen Substanz und Daseinsweisen der Dinge (der denkenden und ausgedehnten) eine wirkende, bildende Macht als Mittelglied, wie in der That Spinoza in der unendlichen Bewegung und dem Intellectus infinitus ein solches in sein System eingeführt zu haben scheint. In keinem Falle können die endlichen Dinge in ihrem Dasein und Wesen auf ein blosses Leiden zurückgeführt werden und die Imagination, die in ihnen (als Individuen) begründet ist und sie hinwiederum auch zum individuellen Bewusstsein bringt, kann nicht als ein blosses Leiden betrachtet werden; denn woher sollte das Leiden im an sich Absoluten, Positiven, Unendlichen kommen?

III.

Leistungen der Imagination.

Das wahre Wesen dieser Imagination und deren wirkliche Bedeutung in Spinoza's Philosophie wird noch klarer erkannt, wenn wir näher in's Auge fassen, was sie eigentlich zu leisten hat. Zunächst wird sie, wie wir sahen, als Organ oder Quelle der unadäquaten, verstümmelten, confusen Erkenntniss aufgefasst; aber sie ist doch auch mit ihrer Wirksamkeit die Vorbedingung oder Vorbereitung für die adäquate Erkenntniss durch Ratio und Intuitio. Indess sie leistet noch mehr, insofern durch sie das Subject des Erkennens selbst, des adäquaten wie des unadäquaten bedingt ist. Daraus noch bestimmter geht hervor, dass sie selbst im ewigen Wesen Gottes begründet sein muss oder dessen Grundkraft bildet, wenn nicht insofern er unendlich und ewig ist, doch insofern er

in den endlichen Dingen als wirkende Ursache immanent ist und sich kund gibt.

Das Subject aller Erkenntniss selbst ist Folge, Produkt der Imagination, denn der Geist (mens) ist nach Spinoza nichts anderes, als der gedachte, vorgestellte Leib, die Vorstellung, das Bewusstsein vom Leibe, und die Ideen sind vorgestellte Affectionen des Leibes*). Der Geist selbst (mens) erscheint demnach insofern als Produkt der Imagination und also unadäquater Erkenntniss. Der Imagination: denn der Körper kann als solcher nur der Form nach vorgestellt werden, die Vorstellung der Form nach ist aber Sache der Imagination, und wenn nun diese Vorstellung des Leibes (oder vielleicht das Vorstellen selbst) der Geist ist, so ist dieser nur da und bewusst als solcher durch Imagination. Verworren und verstümmelt kann diese Erkenntniss (Bewusstsein) des Geistes nur sein, weil der Leib selbst nichts Einfaches ist, sondern zusammengesetzt aus unendlich Vielem, selbst wieder Individuellem (das freilich, wenn es doch Ein Individuum bilden soll, durch ein eigenthümliches Band zusammengehalten und von dem Uebrigen für sich abgeschlossen sein muss). Ist aber der Körper zusammengesetzt, so dass nur ein confuses Wissen durch Imagination davon möglich ist, dann ist auch der Geist, soweit er individuell ist und ein Bewusstsein hat, nur durch Imagination als solcher da und wissend. Denn die Idee des Körpers, in welcher er bestehen soll, ist confus und daran muss er auch selbst Theil haben. Und auch die Idee dieser Idee (idea mentis) kann nicht anders beschaffen sein; sie stammt auch von der Imagination ab und participirt demnach an deren Beschaffenheit.

Gleichwohl aber wird der menschliche Geist (mens), insofern er adäquate Erkenntniss hat, als ewige Weise des Denkens bezeichnet**). Und durch ihn entstehen die Begriffe

*) Eth. II 27—29.

**) Eth. V 40 . . . mens nostra quatenus intelligit aeternus modus cogitandi.

— conceptus, nicht blos perceptio, obwohl ihm auch diese zukommt*). Demnach ist er nicht blos leidend, sondern selbstthätig, da die adäquate Erkenntniss ebenso wie die unadäquate durch ihn entsteht — wenn auch die Eine durch sein ewiges, die andere durch sein zeitliches Wesen. Also der Geist ist die Vorstellung des Körpers und ist und wirkt insofern durch die Imagination, obwohl er auch wieder als ein Theil des (an sich untheilbaren) göttlichen Verstandes (Intellectus?) bezeichnet**), und ihm Erkenntniss des Ewigen, Unendlichen zuertheilt wird. Er ist selbst unendliches, ewiges Subject, insofern er adäquate Erkenntniss hat, die er freilich mühsam genug erringen muss; und er ist es im Grunde auch, welcher Fictionen, leere Vorstellungen schafft, denen nichts entspricht von den im Wesen gleich ewigen, unendlichen Dingen des Attributes der Ausdehnung. Ja nicht blos in seinem Grund und Wesen ist der Geist des Menschen (mens) positiv und activ, trotzdem dass er durch die Vorstellung des Körpers (einen Act der Imagination) besteht, sondern selbst in seinem individuellen Sein, demnach so wie er, so zu sagen, als Produkt der Imagination erscheint, hat er ein positives und actives Wesen, und ist nicht blos durch Leiden und Negation. Nach Spinoza strebt der Mensch (mens und corpus als Individuum) sich in seinem Sein zu behaupten; und zwar desshalb, weil nichts in ihm ist, das Selbstzerstörung wollte, daher er nur von aussen zerstört werden kann. Dieses Streben nach Selbsterhaltung ist also ein Grundstreben des Individuums und bezeugt, dass das Wesen des individuellen Daseins selbst (Produkt der Imagination) lautere Position und Affirmation ist, nicht blos in Leiden und in Negation besteht***).

So ist die Imagination, obwohl von Spinoza zunächst als Mittel der unadäquaten Erkenntniss angenommen, doch

*) Eth. II 26.

**) Eth. II 11. Ep. 15. Intell. Emend.

***) Eth. III 4—6; IV 8 def.

bei ihm zugleich Grund des (individuellen) Subjects der Erkenntniss selbst, ist Grundlage und bestimmende Grundthätigkeit desselben. Daher ist sie auch für die adäquate Erkenntniss die Grundbedingung. Die Ratio erkennt zwar nur Allgemeines (notiones communes, axiomata etc.) und leitet Nothwendiges aus Nothwendigem ab — wo die Sache selbst nicht, wie bei der Intuition, wahrgenommen werden kann; aber doch nennt Spinoza auch die Demonstrationen die Augen des Geistes *) und behauptet, der Geist nehme diejenigen Dinge, die er durch den Verstand begreift, nicht minder wahr, als diejenigen, die er im Gedächtniss hat. Auch kann diese rationale Erkenntniss nur auf Grund vorhergehender Erkenntniss des Einzelnen stattfinden (abgesehen davon, dass mens als Träger der ratio von der imaginatio bedingt ist, wie wir sahen). Und wie wichtig auch für Spinoza die Erkenntniss des Einzelnen ist, geht daraus hervor, dass er geradezu behauptet: Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, um so mehr erkennen wir Gott"; **) so dass hier die Imagination, durch welche allein wir die einzelnen Dinge ins Bewusstsein bringen, geradezu als Grundlage der Gotteserkenntniss aufgefasst ist. Und wenn auch der Verstand die positiven Bestimmungen der Erkenntniss früher bildet als die negativen, so ist darum derselbe nicht früher thätig als die Imagination und kann sein eigentliches Object, das Unendliche nur auf Grund der Thätigkeit der letzteren erfassen.

Die rationale, adäquate Erkenntniss bezieht sich selbstverständlich auch auf das Räumliche, auf das göttliche Attribut der Ausdehnung und deren Modi, insofern sie in dieser ihren ewigen Grund und ihr wahres Wesen haben. Da ist nun doch offenbar, dass, wenn von einem adäquaten Erkennen

*) Eth. V 23 schol. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque sunt ipsae demonstrationes.

**) Eth. V 24.

die Rede sein soll, im Bewusstsein ein Bild entstehen und den Gegenstand so wie er ist, ausgedehnt, im Unterschied vom Denken, darstellen muss! Diess ist aber unmöglich ohne Einbildungskraft, deren Eigenart ja gerade darin besteht, Ausgedehntes, Räumliches in mehr oder minder begrenzter Gestaltung, oder allenfalls auch unbegrenzt vor die Seele zu bringen und dadurch eine innere Anschauung und ein Verständniss desselben zu ermöglichen. Ohne die Imagination als Erkenntniss- oder Schauungs- oder Gestaltungsorgan wäre ein Bewusstsein von einem Körperlichen, Ausgedehnten nicht möglich und könnte dasselbe weder in seiner zeitlichen Erscheinung noch in seinem ewigen Grunde, nämlich der Ausdehnung als Attribut der göttlichen Substanz erkannt werden. Dass es ein Erkennen auch des Ausgedehnten und der Ausdehnung gibt, ist also schon ein klarer Beweis, dass die Imagination nach Spinoza selbst bei aller, auch bei der höchsten Erkenntniss, sich bethätigen muss; und zeigt ferner, dass sich die Lehre nicht aufrecht erhalten lässt, dass beide Attribute mit ihren Modi in keiner activen Beziehung oder Wechselwirkung stehen (abgesehen von dem gleichen substantiellen Grunde). Denn wäre dieses der Fall, dann könnte es überhaupt kein Bewusstsein von Ausdehnung und vom Körperlichen geben. Kann der Geist Ausgedehntes durch Imagination innerlich nachbilden und sich zur Kenntniss, sogar zur adäquaten Erkenntniss bringen, so muss doch irgend ein gleichartiges Moment zur Vermittlung in ihm sein, das sich dann im körperlichen Bestandtheile und in der äusseren Natur überhaupt auch praktisch bethätigt. Zwar unterscheidet Spinoza zwischen der Quantität, wie sie in der Imagination, und derselben, wie sie im Intellect ist, und bezeichnet jene als begrenzt, theilbar und aus Theilen zusammengesetzt, diese als Substanz und unbegrenzt, eins und untheilbar.*) Allein die Unterscheidung kann doch nicht das

*) Eth. I 15 schol. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in

Wesen selbst, sondern nur die Erscheinung betreffen; beidemal muss das Ausgedehnte und die Ausdehnung nach ihrem „Wie" als gleich vorgestellt werden, weil sonst daraus zwei wesentlich verschiedene Dinge gemacht würden. Es muss demnach beidemal die Imagination thätig sein, während der Intellect nur das „Dass" der Unendlichkeit, Einheit, Untheilbarkeit hinzufügt. Soll der Intellect diess vermögen und verstehen, so muss ihm die Imagination das Object, um das es sich handelt, vorstellen; und selbst dieses „Dass" der Unendlichkeit, Untheilbarkeit kann wieder nur durch Imagination zum Bewusstsein kommen und begriffen werden, da diese Eigenschaften sich der sinnlichen Erfahrung gar nicht darbieten, der intellectuellen Denkkraft aber nicht verständlich gemacht werden können ohne die Vorstellung des

---

imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum ut jam satis demonstravimus, infinita, unica et indivisibilis reperietur. Spinoza fügt noch bei: Quod omnibus, qui inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum est; praecipue si ad hoc etiam attendatur, quod materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantum distinguuntur non autem realiter. Diess ändert nichts an der Sache, denn die Ausdehnung muss immer, mag sie nun als solche oder als materiell erfüllt betrachtet werden, als räumliches Nebeneinander und Raum-darstellend betrachtet werden, im Unterschiede vom Geistigen oder Denken. Diess gilt auch von Ep. 29, wo unter Anderem bemerkt ist, dass wir die Quantität auf zweierlei Weise begreifen, nämlich abstract oder superficiell, insofern wir sie mittelst der Sinne in der Vorstellung haben, oder als Substanz, was bloss durch Erkenntniss oder Intellect geschieht. Dem Wesen nach muss immerhin die Erkenntniss beidemal gleich sein, wenn anders die Substanz unter dem Attribut „Ausdehnung", nicht unter dem Attribut „Denken" gemeint sein soll.

Objectes selbst und der gemeinten Eigenschaften desselben. Ohne die Vorstellung der Ausdehnung dabei und ihrer Eigenschaften würde die intellectuelle Auffassung ihr Object selbst verlieren und in ein rein geistiges, blosses „Dass" verflüchtigen, zum blossen Denken machen, während es sich doch um Ausdehnung handelte. — Die Erkenntniss durch Imagination und die durch Verstand (ratio) können also nicht schroff von einander geschieden und ganz wesentlich verschieden gedacht werden, denn in der Wirklichkeit findet ein Uebergang von der einen Art zur anderen statt und in der Natur der Sache selbst liegt es, dass beide Erkenntnissweisen vereinigt seien. Die Ratio bedarf der Imagination zur Bethätigung und Entwicklung, da diese nicht ohne Erscheinung stattfinden kann. Die Erkenntniss geschieht aber nicht durch Construction a priori, sondern beginnt und bildet sich fort durch Erfahrung oder auf Grundlage derselben. Wenn die Ratio auch sub quadam specie aeternitatis betrachtet (wobei es allerdings zu keinen sehr inhaltvollen, sondern nur zu einförmigen, unterschiedlosen Bestimmungen des Daseins kommt), so kann auch dabei die Imagination nicht ganz entbehrt werden, da ohne sie der Unterschied von Ausdehnung und Denken gar nicht festgehalten werden könnte, sondern Alles in ein gleichförmiges Denken sich auflösen müsste.

Aehnliches gilt auch von der dritten und vollkommensten Erkenntnissart Spinoza's, von der Intuition. Durch sie soll vom menschlichen Geiste (mens) das Wesen der Dinge, ja Gottes selbst geschaut werden. Diess ist aber die ewige, unentstandene Substanz, die den Grund des Seins in sich selbst hat und unendliche Attribute besitzt. Wäre nun diese absolute Substanz, das Wesen der Gottheit als rein geistig aufgefasst, dann könnte allenfalls angenommen oder zugestanden werden, dass die höchste, adäquateste Erkenntniss davon, die intuitive, auch rein geistig, ohne alles imaginative Moment wäre. Diess ist aber bei Spinoza nicht der Fall, da er die Ausdehnung als wesentliches Attribut Gottes oder der

absoluten Substanz betrachtet. In Folge davon muss auch bei der höchten Erkenntniss Gottes immer auch die Imagination mitwirken, da nur durch sie das Moment oder Attribut der Ausdehnung für die Erkenntniss geltend gemacht werden kann; denn wodurch anders sollte diess geschehen, als durch bildliche Vorstellung, wie die Einbildungskraft sie gestalten kann für das Bewusstsein? Wollte man dagegen einwenden, dass bei der Schauung des göttlichen Wesens mit seinen Attributen, auch dem der Ausdehnung, die Geistesthätigkeit nicht mehr Imaginatio, sondern nur Intuitio heisse, so wäre diess eben nur ein Streit um Worte, und der Unterschied zwischen beiden bestände nicht mehr in der Erkenntnissart, sondern nur im Erkenntnissgegenstand, der dort endlich, hier unendlich wäre (und zwar nur in quantitativer Beziehung). Das, was das Wesen des Erkenntnissgegenstandes selbst verständlich machte, wäre doch in beiden gleich, nämlich bildliche Gestaltung, Ausdehnung, da eben ohne diess das göttliche Attribut der Ausdehnung nicht richtig, nicht adäquat als solche erkannt werden kann — wie oben schon erörtert worden ist. Die Ausdehnung kann eben nur wie ein an sich äusserlich aussereinander Seiendes geschaut werden und dazu bedarf es der Bildlichkeit, also der Imagination; in ähnlicher Weise, wie auch die ausgedehnten Dinge, sollen sie als solche für das Bewusstsein innerlich werden, durch die Imagination wenigstens ihrer Form und Aeusserlichkeit nach, also eben in ihrem Charakter als ausgedehnte, gebildet werden müssen. — Und betrachten wir selbst den für Spinoza höchsten Geistesact in der Erkenntniss, die intellectuelle Liebe (amor Dei intellectualis), so ist auch er ohne Imagination nicht möglich, denn amor ist ihm „laetitia concomitante idea causae externae" — wozu doch wohl Vorstellung, also Imagination nothwendig ist.

Demnach ist die Imagination nicht einzig nur die Fähigkeit oder Funktion der unadäquaten, confusen, verstümmelten Erkenntniss, oder geradezu des Irrthums, der Chimären,

sondern auch der adäquaten Erkenntniss, der Wahrheit. Diess sagt Spinoza eigentlich selbst,*) da er behauptet, dass die Imaginationen des Geistes, an sich betrachtet, noch nicht Irrthum seien, und das Vermögen dazu vielmehr als ein Vorzug, nicht als ein Gebrechen der menschlichen Natur anzusehen sei, wenn damit zugleich das Bewusstsein sich verbindet, ob ihnen Existenz zukomme oder nicht, resp. dass ihnen reale Existenz fehle. Ist doch diese Einbildungskraft eine Fähigkeit desselben Geistes (mentis), dem auch Ratio und Intuitio angehören, der demnach das Vermögen der Erkenntniss beider Attribute und ihrer Modi in sich vereinigt, wie die Substanz beide Attribute in sich schliesst. Denn wenn auch durch Imaginari (mentis) nicht die realen Gestalten selbst (figuras) gebildet werden, so doch die Bilder als die denselben entsprechenden Zeichen, die das Merkmal der Ausdehnung an sich tragen müssen. Es muss also im Geiste (mens), dem Denkvermögen zugleich ein Moment der Ausdehnung sein, d. h. wenigstens die Fähigkeit, die Ausdehnung im Bewusstsein bildlich vorzustellen, und die Imaginatio erscheint demnach als das Vermögen, beide Attribute zur Einheit zu verbinden und den schroffen Gegensatz auf-

*) Eth. II 17 schol. Porro ut verba usitata retineamus, corporis humani affectiones, quorum idea corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt: et quum mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus. Atque hic, ut, quid sit error, indicare incipiam notetis velim, mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare, sed tantum quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si mens, dum res non existentes ut sibi praesentes imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est, si haec mentis imaginandi facultas libera esset.

zuheben. — Schon durch das entsprechende innere Nachbilden der Dinge selbst ist die Imagination Quelle der Wahrheit, wenn auch nicht der höchsten, absoluten; denn es gibt auch schon in Bezug auf Einzelnes selbst wahre und falsche Vorstellungen, solche die den Dingen adäquat und solche, die es nicht sind — so dass Wahrheit nicht erst durch Analyse, durch Auflösung der Dinge in ihre einzelnen allgemeinen Momente, Bestandtheile, Gesetze erreicht wird. Ein Haus z. B. als solches wird nicht durch Analyse der Theile der Stoffe und Kräfte adäquat erkannt, nicht durch Holz, Mörtel, Steine und deren Bestandtheile, wenn sie auch bis auf das göttliche Attribut der Ausdehnung zurückverfolgt werden, sondern nur durch richtige Vorstellung der Theile, ihres Verhältnisses zu einander und des Ganzen. So auch bei Kunstwerken, die als solche nicht aus den dazu verwendeten Stoffen mit ihren Eigenschaften erklärt werden können. Ebensowenig kann der einzelne Mensch als solcher durch Ausdehnung und Denken im Allgemeinen erklärt oder adäquat begriffen werden, denn diess sind nur sehr allgemeine und die leersten, wenn auch fundamentale Bestimmungen. Und gerade durch sie werden in Bezug auf die Menschennatur nur sehr unbestimmte, unklare Vorstellungen oder Gedanken gegeben, aus denen als solchen die Eigenthümlichkeit der Menschennatur nimmermehr abgeleitet werden könnte. — Es ist insbesondere auch die Geometrie, welche klar zeigt, dass die Imagination nicht blos ein Vermögen des Irrthums sei und nur verworrene, verstümmelte Erkenntniss gewähre, sondern auch klare, bestimmte, adäquate. Die Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniss besteht doch (bezüglich der Welt) hauptsächlich in der Anschaulichkeit — wie ja die Erkenntniss des Ausgedehnten nothwendig bildlich ist. Ohne diese würde man von der Körperwelt gar nichts wissen können und ebendesshalb dann — nach Spinoza's Auffassung — auch nichts von der Geisterwelt — da dem Körperlichen bei ihm stets die Initiative bei der Erkenntniss zukommt,

ja der Geist selbst wesentlich im Bewusstsein des Körpers (idea corporis) besteht, wenn auch dazu noch die idea ideae corporis kommt.

Ist der Geist (mens) wesentlich durch die Vorstellungskraft bedingt, ja constituirt (als idea corporis) in seinem Sein, dann auch in seiner Bethätigung, und seine höheren Erkenntnisskräfte, Ratio und Intuitio sind in der Imaginatio begründet. In ihr liegt dann nicht blos die Fähigkeit das Einzelne wahrzunehmen, sondern auch die Kraft oder wenigstens die Thätigkeit für Erkenntniss des Allgemeinen, Ewigen geht von ihr aus. Sie ist die Potenz mit dem individuellen Dasein und Wissen zugleich die Erkenntniss des Gemeinsamen, des Abstracten, des Unendlichen und Unbedingten zu verbinden. Das Verständniss von all diesem, so weit es dem Menschen überhaupt möglich ist, erscheint wesentlich bedingt durch mehr oder minder bestimmte Bethätigung der Einbildungskraft und kann sich mit einiger Klarheit eben nur so weit erstrecken, als dieselbe reicht mit ihrer Thätigkeit.

IV.

Die Imagination in praktischer Beziehung.

In praktischer Beziehung d. h. für das praktische Verhalten des Menschen bildet die Imagination nicht minder sowohl die allgemeine als die concrete Grundlage; denn man kann behaupten, dass es (auch nach Spinoza) ohne Imagination keine ethischen Verhältnisse gäbe, weil keine Individuen, keine Subjecte der Leidenschaften und des ethischen Strebens existiren würden. Es gäbe ohne sie keinen Geist (mens) wie wir sahen, keine Erkenntniss (Bewusstsein) des Individuums, also auch kein persönliches

Wirken und kein sittliches Verhalten, — wie sehr diess auch Spinoza als intellectuelle Bethätigung auffasst und als blosse Hingabe an das Allgemeine zur Geltung zu bringen sucht. In dem Individuum und für dasselbe haben doch gerade die Gesetze des Individuums selbst die höchste ethische Bedeutung nach Spinoza's Grundsatz, dass Jeder nach dem höchsten Rechte der Natur da sei und folglich Jeder nach dem höchsten Rechte der Natur das thue, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt*). Daher das höchste, berechtigte Streben eines jeden Wesens darauf ziele sich in seinem Dasein (als solches) zu erhalten, und es so viel Sittlichkeit habe, als es dieses Streben hat und sich nach den Gesetzen seiner eigenen Natur bethätigt. Und zwar gilt diess vom Geiste sowohl insoferne er klare und bestimmte, als insoferne er confuse Ideen hat**). Ja das Individuum, obwohl als solches Produkt oder Werk der Imagination, scheint auch bei Spinoza sogar ewige Bedeutung oder Geltung zu haben — wenigstens dem geistigen oder besseren Theile nach,***) da es nicht vergehen soll, so weit es die Macht der Erkenntniss in sich realisirt hat†). Die Gesetze der eigenen (individuellen) Natur haben also ein ewiges Recht sich zu bethätigen, soweit sie Intellect ist; sonach muss auch die Imagination, insoferne offenbar der Intellect durch sie individualisirt ist, eine ewige Berechtigung und Dauer haben, da die Bedingung oder Ursache hier eben so fortdauern muss als die Wirkung.

Ueberhaupt muss die ganze Ethik bei Spinoza auf das (menschliche) Individuum, also das Imaginationsgebiet gebaut sein; auf die eigenen Gesetze des Individuums und die (ewige) Geltung derselben; denn Gott selbst (Substanz)

---

*) Eth. IV 37 schol.

**) Eth. III 9.

***) Eth. IV app. c. 32 Tract. th. pol. c. 4.

†) Eth. V 23, (49).

mit seinen Attributen als solchen, hat gar keine ethischen Eigenschaften, keine Ideen oder Willensbestimmungen in sich, und kann sie demnach auch nicht wohl offenbaren oder als Zielpunkt oder Richtschnur kundgeben. Bei der Ausdehnung ist diess ohnehin klar; denn welche sittliche Bedeutung sollte sie irgend haben können, an sich und in ihren verschiedenen Beschaffenheiten, da es sicher ethisch gleichgültig ist, ob sie voller oder leerer, grösser oder kleiner u. s. w. ist! — Aber auch dem Denken, insoferne es als Attribut der absoluten Substanz oder Gottes betrachtet wird, kommt ein ethischer Charakter nicht zu, da Gott von Spinoza ausdrücklich Denk- und Willenskraft, wie das Individuum sie besitzt, abgesprochen wird, also Intellectus und Voluntas, die zwei wesentlichen Factoren ethischer Natur. Daher in Gott ja auch keinerlei Art von Affect zugelassen wird, selbst die Liebe nicht, so dass der Mensch nicht verlangen oder darnach streben dürfe, dass Gott, den er liebt, ihn wieder liebe *). Und selbst die Liebe, mit der Gott sich selber liebt, ist nicht, so zu sagen eine directe, sondern er liebt sich nur mit der Liebe oder durch die Liebe des Menschen zu Gott. Denn wenn Spinoza sagt: **) „Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellectueller Liebe", so wird diess näher erklärt im folgenden Satze ***): „Die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott, ist Gottes Liebe selbst, mit welcher Gott sich selber liebt, nicht insoferne er unendlich ist, sondern insoferne er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes erklärt (explicari) werden kann; d. h. die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selber liebt." — Als ethisches Wesen muss daher das Individuum, der menschliche Geist ewig dauern, da er als solches bei aller

*) Eth V 19.
**) Eth. V 35.
***) Eth. V 36.

Erkenntniss nach der dritten Art (Intuitio), bei aller mystischer Hingabe an Gott in dieser Schauung, bei aller intellectuellen Liebe zu Gott, als individueller Geist mit diesen Bethätigungen nicht in die absolute Gottheit aufgehen darf, wenn dieselben selbstthätig und ewig sein sollen. Und da die Imagination für die Individualität eine wesentlich bestimmende, ja gewissermassen schöpferische Bedeutung hat, so zeigt sich darin der principielle Charakter derselben wenigstens für das endliche Dasein oder für das ewige Sein der natura naturata.

Endlich aber ist die ganze wirkliche Ethik auch noch insoferne an die Imagination gebunden, als sie ohne Zweck (und ohne Freiheit) nicht möglich ist, dieser aber (auch nach Spinoza selbst) Sache der Imagination ist, durch sie bedingt erscheint. Zweck ethischen Strebens ist (und Spinoza's Ethik selbst hat wohl den Zweck, dieses zu fördern und beruht insoferne auf Imagination), von den Leidenschaften und ihrer Knechtschaft (servitus) frei zu werden, das positive individuelle Wesen zur Vollkommenheit zu bringen durch adäquate Erkenntniss und dadurch ewig zu erhalten, d. h. die ewige Idee an sich zu realisiren, welche in Gott ist nach Spinoza — der sich hier einigermassen Platonischer Anschauung nähert. — Durch Intelligere (insbesondere die dritte Erkenntnissart) sollen die Leidenschaften (die nach Spinoza im Körper wohnen und mit ihm aufhören) aufgehoben werden*). Das Intelligere wirkt also auf den Körper zur Befreiung, wie das Körperliche auf den Intellect knechtend wirkt. Aber nicht direct kann dieser die Leidenschaften besiegen oder beseitigen, sondern nur indirect d. h. nur wieder durch andere Affecte**). Es zeigt sich hiebei wieder eine zwischen Denken und Ausdehnung vermittelnde Bethätigung der Imagination, da das Intelligere auf das Imagi-

*) Eth. V 20 schol.

**) Eth. IV 4. (7).

nari (das die Leidenschaften bedingt) einwirkt und dieses seinerseits auf den Körper. Ja, Spinoza sagt geradezu: „Der Geist kann bewirken, dass alle Körpererregungen oder Vorstellungen der Dinge sich auf die Idee Gottes beziehen.*)“ Das Intelligere hat nichts Körperliches an sich, das Körperliche, Ausgedehnte kein Intelligere, während es doch Affectionen fähig ist. Das Imaginari aber gehört einerseits dem Denken an, andererseits bedingt es diese Affecte im Körperlichen; also muss es wohl an beiden gewissermassen participiren, um so vermitteln zu können**). — Affecte können das Denken (Erkennen) auch verhindern***). Freilich soll auch hier kein Causalverhältniss anzunehmen sein (nach Eth. II 7), sondern nur zwei Ausdrücke für Ein und dieselbe Sache. Aber bei solcher Annahme wäre nicht wohl zu begreifen, wie ein Conflict, ja ein Kampf zwischen beiden entstehen und bestehen könnte, der eben ethisch geführt und beendigt werden soll. Es könnte auch gar keine Aenderung des Einen durch das Andere eintreten, wie doch angenommen wird; es könnte nicht die intellectuelle Thätigkeit angefangen werden, so lange der Affect noch dauerte — wenn beides nicht verschieden wäre. Dass diese Einheit nicht durchaus als Thatsache betrachtet werde von Spinoza selbst, geht auch aus dessen Unterscheidung von Voluntas und Appetitus hervor, da nach ihm Voluntas sich nur auf den Geist, Appetitus auf Geist und Leib bezieht. Und ausserdem wird der Theil von

*) Eth. V 14.

**) Eth. V 1 Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore. Auf der gleichen Voraussetzung Eth. V 3. Affectus qui passio est, desinit esse passio simulatque ejus claram et distinctam formamus ideam.

***) Eth. V. 10 dem. Affectus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est, qui mali sunt, eatenus mali sunt quatenus impediunt, quo minus mens intelligat.

uns, der Verstand ist, der „bessere Theil" genannt*). Es kann also eine Verschiedenheit und Wechsel-Wirkung zwischen beiden nicht wohl in Abrede gestellt werden und als das Vermittelnde kann nur die Imagination gelten. Die einzelnen Theile der Ethik Spinoza's unterscheiden sich sogar gerade dadurch von einander, dass in den Einen der Einfluss der (körperlichen) Affectionen auf den Geist, in den andern der Einfluss des Geistes auf die Affecte und Leidenschaften behandelt wird. Im dritten und vierten Buche wirkt der Körper (Affecte) auf den Geist, im fünften dagegen der Geist durch Intellect auf den Körper. In jenen beiden wird gezeigt, wie die Affecte und Leidenschaften den Menschen (Geist) in Knechtschaft halten, in diesem, wie durch das Intelligere diese Knechtschaft beseitigt und Freiheit errungen werden könne**).

V.

Die Imagination als Grund der Welterkenntniss und der Welt selbst.

Spinoza spricht sich nicht näher darüber aus, wie nach seiner Weltauffassung der ewige absolute Weltgrund, die Substanz oder Gott dazu komme, sich in einer Welt zu offenbaren d. h. als Natura naturans in einer Natura naturata immanent zu wirken, und trotz der Wesenseinheit, Unendlichkeit, Absolutheit u. s. w. sich in einer Fülle von einzelnen, endlichen, relativen Wesen, Dingen oder Individuen zu bethätigen. Der

*) Eth. IV app. c. 32.

**) Vergl. Eth. V 14 Mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones seu rerum imagines ad Dei ideam referantur.

Grund dieses Weltseins ist offenbar bei ihm kein anderer, als dass es eine Imagination gibt, deren Grund oder Ursprung freilich selbst wieder unerklärt bleibt. Dass wir eine Welt erkennen (natura naturata), ja dass eine Welt ist, und dass wir selbst, als Individuen, sind, ist nur möglich und thatsächlich durch die Imagination, die als Principium Individuationis erscheint, die Modi begründet und deren Zusammenhang und Wechselwirkung. Wenn es verworrene Vorstellungen (Gedanken) gibt, muss es nach Spinoza's Grundsatz: „Ordo idearum idem est ac ordo rerum" auch verworrene Dinge geben, und wenn die Imagination die Form oder Ursache der verworrenen Vorstellungen ist, so darf etwas Aehnliches auch (real) als Ursache der verworrenen Dinge gelten. Nehmen wir die Imagination hinweg, so schwindet unsere Welterkenntniss und in realer Beziehung die Welt selbst mit ihrer Vielheit von Dingen und Seelen (modi), sowie Zeit u. s. w. Es bleibt nur allenfalls die ewige, unbestimmbare Substanz übrig mit in sich gleichförmigen bedeutungslosen Attributen. Selbst wenn wir die Imagination nicht als besondere, einheitliche, active Macht, sondern nur als Complex von Verhältnissen oder Leiden auffassen würden, könnte sich hierin nichts ändern; denn irgend einen entsprechenden Grund innerhalb oder ausserhalb der ewigen, einheitlichen Substanz müsste ja die Vielheit und Relation in dieser selbst haben und es früge sich wieder, was und woher dieser sei. — Allein die Imagination wird bei Spinoza doch allenthalben auch so angesehen und behandelt, dass sie als besondere Potenz oder Bethätigungsweise gelten muss — wie ja bei ihm auch die Seele des Menschen (mens) vielfach als blosser Inbegriff, Summe oder Complex von adäquaten und unadäquaten Ideen (Vorstellungen, Gedanken) erscheint,*) obwohl sie sicher als einheitliches, individuelles

*) Eth. II 15 Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita. Da diese Ideen doch ein einheitliches, individuelles reales Ganzes (mens) bilden

Wesen aufzufassen ist, da Vorstellungen ohne Vorstellendes (Subject) doch nicht wohl möglich sind, und noch weniger ein Grundstreben dieses Subjects oder Individuums, sich in seinem Dasein zu erhalten, ja allenfalls sogar ewig darin zu behaupten.

Durch Ratio und Intuitio allein könnte nur Allgemeines, Ewiges, Unendliches (natura naturans) und allenfalls das in allem Endlichen, in den einzelnen Daseinsweisen Gleiche, Gemeinsame erkannt werden, aber nichts Individuelles, Zeitliches, Endliches, Eigengeartetes. Und ebenso könnte ohne Imaginatio im Denken und dem in der Ausdehnung der Imaginatio Entsprechenden nichts real sein, als was durch die Ratio und Intuitio erkannt werden kann, weil es nur diesen Erkenntnissarten Entsprechendes gäbe, nämlich das Absolute, Unendliche, in sich Gleichförmige, die leeren, qualitäts- und bedeutungslosen Attribute — wenn es da überhaupt noch ein Subject des Erkennens geben könnte! Die Dinge könnten allenfalls in ihrer ewigen Essenz aber nicht in ihrer zeitlichen Existenz sein und erkannt werden, oder hätten allenfalls Existenz nur in ihrer ewigen Essenz, in Gott, nur sub specie aeternitatis, nicht in ihrer Endlichkeit und Zeitlichkeit; wären also als solche nicht, und demnach existirte überhaupt auch die Welt nicht. Ohne Imagination gäbe es eben so wenig verschiedene Geister (real), als es verschiedene Meinungen, Ueberzeugungen, Strebungen u. s. w. geben könnte, und als ohne dieselbe eine Unterscheidung von Schönem und Hässlichem, von Gutem und Bösem, von Ordnung und Unordnung u. s. w. gemacht werden könnte *). Die Imagination ist also Grundbedingung alles Denkens und Erkennens der Welt als solcher in ihrer Vielheit, Endlichkeit, Zeitlichkeit,

---

sollen und von ihnen als Ganzem ein Bewusstsein (Selbstbewusstsein idea mentis) besteht, so ist immerhin diese Auffassung des Geistes von der Annahme eines „psychischen Organismus", die wir zu begründen versucht, nicht sehr verschieden.

*) Eth. I App. Ep. 15. Ep. 58.

Bedeutsamkeit u. s. w., kurz der Natura naturata. Der Intellect für sich entspricht nur der Natura naturans im Menschen und kann für sich nur diese denkend realisiren (erkennen). Durch ihn allein müsste der individuelle, erkennende Geist sich selbst als solcher aufheben, also sich selbst als besonderen negiren. Er vermöchte denkend sonst nichts ohne Imagination, wenn er ohne diese überhaupt wäre und etwas vermöchte. Denn er könnte nicht mehr Theil aus dem Ganzen sein, sich diesem nicht mehr denkend (bewusst) gegenüber stellen, um es zu erkennen (Spinoza's Philosophie selbst hätte demnach ohne Imagination keinen Anfangs- und Ausgangspunkt mehr). Wäre nun aber die Welt durch die Imagination, durch die sie doch allein als solche ist und gedacht (vorgestellt) wird, nur ein grosses Durcheinander-Spiel von Täuschung, Irrthum und von Wahngebilden, ein grosser Complex von einander beschränkenden und darum in Irrthum versetzenden und darin erhaltenden Daseinsweisen als Theilen des Ganzen, — so müsste der Grund davon in das göttliche Wesen selbst verlegt werden, da es sonst keine Ursache geben könnte, wenn doch Alles nur dem ewigen Hervorgang („Folgen" im mathematischen Sinne) aus dem Absoluten sein Dasein wie seine Beschaffenheit verdankte. Als je nothwendiger dieser Hervorgang erscheint, um so mehr muss sich die Vernunft genöthigt sehen, auch der Welt als solcher, d. h. in ihren Einzeldingen, deren Kräften und Wirken (körperlich und geistig) Sinn und Bedeutung zuzuschreiben, — wenn auch immerhin beides sich nicht ganz decken kann. Ideale, Ziele, Zwecke sind dann aber freilich für das Weltdasein und Weltstreben unerlässlich, und die blos mathematische Auffassung muss ungenügend erscheinen — ja zerstört sich selbst, da schliesslich auch wahr und unwahr als blosse Imaginationsbestimmungen abgewiesen und nur als endlicher Schein betrachtet werden müssten, wie schön und hässlich, gut und bös u. s. w. Damit wäre aber der Wissen-

schaft und der Philosophie selbst alle Grundlage, alle Berechtigung und Bedeutung entzogen.

Durch die Imagination ist demnach die Lücke ausgefüllt, die sonst zwischen Natura naturans und Natura naturata und den Reihen der Modi in dieser bestünde; sie erscheint als Band zwischen beiden und als Organ der Bildung oder des Hervorgangs des Einen aus der andern. Es ist diess allerdings von Spinoza nicht ausdrücklich hervorgehoben oder behauptet, aber es ist nicht abzusehen, wie sonst die Vermittlung geschehen soll zwischen dem Unendlichen und Ewigen und dem Endlichen und Zeitlichen, das er doch so bestimmt von einander unterscheidet *). Spinoza selbst bekennt (Ep. 72), dass die Unendlichkeit der Dinge aus der Ausdehnung nicht abgeleitet werden könne und sagt (1676, nur ein Jahr vor seinem Tode), dass er bisher nichts darüber methodisch habe abfassen können, dass er aber deutlicher darüber sprechen wolle, wenn ihm das Leben ausreiche **), was bekanntlich nicht geschehen ist. Die Modi sind nach Spinoza Affectionen der Substanz; aber es ist nicht gesagt, welches dann hinwiederum die Ursache dieser Affectionen selbst sei, ob sie innerhalb derselben oder ausserhalb sich befinde, ob in einem nothwendigen Drange oder in freiem Streben zu suchen, und welches die Natur des Einen oder Anderen sei. Das Endliche müsste da selbst in das Unendliche hineingedacht werden, und Gott oder die Substanz, als causa sui, könnte sich nur auf diese als Natura naturans,

*) Eth. II 3 coroll. Wenn hier Spinoza sagt: „Deum eadem necessitate agere, qua se ipsum intelligit; hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur, ut Deum se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat", so ist zwar die Nothwendigkeit behauptet, dass Gott in unendlichen Wirkungen sich bethätige, aber nicht, dass und warum diess in endlichen, zeitlichen modis geschehen müsse.

**) Ep. 72. Sed de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Non hucusque nihil de his ordine disponere licuit.

nicht auch auf Natura naturata beziehen, da letzterer noch ein anderes als das absolute Wesen, nämlich ein die Endlichkeit wirkendes Moment eigen sein müsste.

Als dieses Moment oder als diese Potenz erweist sich thatsächlich bei Spinoza die Imagination, die also als das eigentliche, allgemeine Weltprincip bezeichnet werden kann, wodurch die Welt ist und sich erkennt in unendlich vielen, mannichfaltigen Weisen der Ausdehnung und des Denkens; sei es nun, dass dieselbe als ein besonderes Princip der Verendlichung und Gestaltung in Gott selbst als positive Kraft mit einem Moment der Verneinung *) gedacht wird, oder dass die Attribute dynamisch als wirkende Potenzen aufgefasst werden. Spinoza's Annahme, dass die unadäquaten Ideen mit derselben Nothwendigkeit aus der göttlichen Natur folgen, wie die adäquaten, könnte für die letztere Auffassung geltend gemacht werden.**) Dagegen der Intellectus infinitus, den er annimmt ***) und der nicht mit dem Attribute des Denkens (depositis affectionibus) identisch ist, scheint mehr für die erste zu sprechen. Dieser Intellectus infinitus muss offenbar die Imaginatio in sich haben, da er als aus den endlichen Intellecten bestehend gedacht, als Summe, Totalität davon aufgefasst wird; diese aber nur durch Imagination bestehen, und als solche auch nur durch Imagination erkannt resp. vorgestellt werden. Dieser Intellect also muss trotz

*) Endlichkeit ist theilweise Verneinung. Eth. 18 schol. Ep. 41.

**) Eth. II Ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae sive clarae et distinctae ideae. Alle Ideen, bemerkt er dazu, sind in Gott und sind, sofern sie sich auf Gott beziehen, wahr und adäquat; es gibt demnach keine unadäquaten und confusen Ideen ausser insofern sie auf einen einzelnen Geist bezogen werden. Es ist dabei nur wieder unerklärt, wie und woher ursprünglich einzelne Geister, die so die Quelle der Unklarheit und Confusion der an sich klaren, adäquaten Ideen werden, selbst ihr Dasein ursprünglich erhalten!

***) Eth. II 4. V. 40 schol.

seiner Unendlichkeit das Moment der Endlichkeit, die Macht der Individualisirung, der Verendlichung aus dem Unendlichen heraus in sich tragen und bethätigen. Denn aus dem Absoluten selbst, insofern es lautere Unendlichkeit und Bejahung, ist die Endlichkeit und Verneinung oder Beschränkung (Determination) nicht ableitbar — weder als in ihm seiend, noch als aus ihm entstehend. Es bliebe dabei auch unerklärt, wie aus dem unbedingt Ewigen der Charakter der Zeitlichkeit soll entstehen oder folgen können, während doch schon das „sequitur" das „agit" oder „ex suae naturae legibus sequitur" auch eine zeitliche, nicht blos mathematische Bedeutung haben muss, da sonst überhaupt Zeit und zeitliche Aufeinanderfolge nicht sein und nicht erkannt werden könnte; auch nicht das Dauern (durare) und das unendliche Causalverhältniss der Modi. Das „sequitur" der Geometrie erklärt eben nur das endliche Zugleichsein und die formale logische Consequenz, nicht aber die reale zeitliche Natur, die causale zeitliche Aufeinanderfolge.*) — Aus der Macht der Imagination gehen endlich nicht bloss Körper und Geist (mens) als Modi der Ausdehnung und des Denkens hervor, sondern auch die Ratio und Intuitio selbst, welche nebst dem Selbsterhaltungstrieb des Individuums das positive Moment in denselben zum Ausdruck bringen und die Vermittlung zwischen dem Endlichen und Unendlichen gleichsam in umgekehrter Ordnung bewirken. Bewirken durch möglichst innige Wiedervereinigung des Individuellen, das aber allerdings nicht als ein volles Aufgehen (wie bei dem buddhistischen Nirwana) aufzufassen ist; weil diess nicht blos mit dem Selbsterhaltungsstreben in Widerspruch stünde, sondern auch eine Selbstzerstörung dieser beiden Erkenntnissarten in sich schlösse, welche doch auf der (individuellen) Imaginatio beruhen, und ausserdem der höchsten Bethätigung des Individuums und gleichsam Gottes selbst, nämlich der intellectuellen

*) Eth. II 7 coroll. II 3 schol.

Liebe Gottes (amor Dei intellectualis) ein Ende bereiten würde, welche bei aller Hingabe doch Selbstbehauptung des Liebenden verlangt, weil sie selbst fortdauern will. Demnach haben wir die Imagination bei Spinoza als das Mittel oder Organ zu betrachten, wodurch aus dem ewigen Wesen (Substanz) zeitliche Existenzen (modi) werden. Da indess Spinoza den Modi nicht blos zeitliche, sondern auch ewige Existenz (Existenz der Essenz nach) zuzuerkennen scheint, so kann in diesem Fall der Imagination selbst ewige Bedeutung nicht ganz abgesprochen werden*); obwohl allerdings sie auch als das Vergängliche bezeichnet wird.**)

Wir sehen also, dass die Imagination auch im Systeme Spinoza's eine grosse, ja entscheidende Rolle zu spielen hat, dass durch sie das Weltdasein und- Erkennen selbst bedingt sei und dass sie demnach auch aus dem ewigen Weltgrund nicht unbedingt und in jeder Beziehung ausgeschlossen werden könne, — um so weniger, da Gott und Welt als in ewigem, nothwendigen Verhältniss zu einander stehend aufgefasst werden. Selbst in all' seinen Erkenntnissarten ist stets die der Imagination entsprechende Bethätigungsweise das Wesentliche, und sogar seine philosophische Methode, die geometrische, ist durch die Einbildungskraft bedingt in ihren Constructionen und Folgerungen. Doch liegt allerdings gerade in dieser Methode und in der Forderung der mathematisch klaren anschauenden oder durchschauenden Erkenntniss, der scheinbaren Stärke des Systems, der Hauptmangel der Philosophie Spinoza's. Die wirkliche Erkenntniss wird auf das nur Formale und Einfache und insofern inhaltlich Leere beschränkt; das Wesen der Dinge wird nach der Erkenntnissweise von vorneherein geformt und der Methode angepasst; daher auch das ethische Leben der mathematischen Betrachtungsweise anheimfällt. Was sich da nicht mathematisch

*) Eth. V 22—30 dem. 25.

**) Eth. V 40 coroll.

erkennen oder bestimmen lässt, das ist nicht oder ist nicht das wahre Sein, nicht die Wahrheit, sondern nur Schein, Confusion, Wahn. In der That aber ist dadurch, wenn auch das Allgemeinste, doch auch nur das Bedeutungsloseste, Inhalt- und Gedankenärmste zum Gegenstand der Erkenntniss gemacht, zur Wahrheit erhoben. Da kann nur der Tod, das Todte, Isolirte, das durch Auflösung Gewonnene das Wahre sein, das Lebendige, daher complicirt-Einheitliche, Bedeutungsvolle müsste als das Unwahre und nur unklar, unvollkommen zu Denkende betrachtet werden. Aber das Allgemeine, Einfache, Gemeinsame ist zwar klar und bestimmt zu denken und zu durchschauen, doch ist es auch dasjenige, bei dem sich weiter nichts mehr denken lässt, bei dem das Denken, der Verstand gleichsam stillsteht, und das seine Bedeutung, seinen Werth und Sinn erst durch Combination, durch inhaltvolle Gestaltung im Sein und Denken erhält, also durch eine gestaltende, synthetische Macht, wie der Imagination sie zu Grunde liegt. Die Wissenschaft hat allerdings die Analyse zu ihrer Aufgabe, um die Dinge nach ihren Kräften, Bestandtheilen und Gesetzen möglichst genau zu untersuchen und zu bestimmen; aber das wahre Sein und Wesen der Dinge selbst, als solcher, wird nicht durch diese Analyse, durch Zerlegung in Theile und Bestandtheile, erkannt, sondern nur durch Synthese oder durch die synthetische Macht — wie sie auch nur durch diese entstehen oder gebildet werden können. Ein lebendiges Ganzes ist eben nicht blos die Summe der Theile, wie in der Mathematik, sondern die teleologische Einheit derselben, aus welcher sie durch Differenzirung hervorgehen. Und selbst eine Maschine oder sogar ein Gebäude ist nicht dadurch begriffen, dass man es in seine Materialien, Steine, Holz u. s. w. auflöst. Noch weniger ist diess bei einem Kunstwerk der Fall. In der neueren Wissenschaft der Natur, und auch in einer Richtung der Philosophie, welcher vor Allem die Spinoza's angehört, ist

es allerdings üblich geworden, das Begreifen, das wissenschaftliche Erkennen einzig nur in dem Auflösen, in dem Zerlegen in die Theile, in dem Auffassen des Einfachen und insofern Klaren zu erblicken. Es wurde dabei wohl für Erkenntniss der Gesetze und Stoffe, sowie für praktische Verwerthung derselben Grosses geleistet, aber die wirkliche Wahrheit der Dinge ist damit nicht erfasst oder erschöpft, sondern nur eine einseitige Auffassung erreicht. Das synthetische und ideale Moment muss eben so sehr zur Geltung gebracht werden, denn diess ist es gerade, wodurch etwas Bestimmtes zu Stande kommt und Bedeutung erhält, ja wodurch das Erkennen, auch das analytische erst möglich wird, da auch bei diesem wenigstens die synthetische Beziehung bei der Theilung oder Scheidung immer festgehalten werden muss. — Es ist insbesondere die Kategorie „Substanz", die hiebei in Betracht kommt und von deren Auffassung die Weltanschauung fundamental bedingt ist. Cartesius und nach ihm Spinoza u. A. fassen sie auf als das In-sich-selbst-bestehende, als das, was seinem Wesen (essentia) nach die Existenz in sich selbst hat und nicht eines Andern dazu bedarf, was dann Substrat, Grundlage oder Grundwesen aller Dinge ist, und was nur Subject nicht blosses Prädikat sein kann. Aristoteles dagegen fasste Substanz (οὐσία) als Einzelwesen auf, bestehend aus Stoff und Form (Formprincip); denn in diesem schien ihm das wahre Wesen oder Sein zur Realisirung oder Offenbarung zu kommen. Das bildende, formende Princip ist ihm daher die Hauptsache, während das blosse Substrat, das Stoffliche an sich nicht als wesenhaft seiend, sondern wie nichtseiend erschien. In der modernen Wissenschaft (insbesondere der Natur) hat seit geraumer Zeit die Auffassung Spinoza's vom wahren Wesen der Dinge das Uebergewicht, ja fast die Alleinherrschaft erlangt. Man glaubte das eigentliche Ziel der Forschung, das höchste, das zu erreichen sei, bestehe in einfachen Stoffen oder Kräften, die man durch Analyse gewinnen oder finden könne und aus denen noth-

wendig das ganze Wesen des Aufgelösten sich müsse erkennen, ja auch allenfalls synthetisch gewinnen lassen. Der Materialismus und die mechanistische Weltauffassung gingen aus dieser Ansicht hervor. In neuester Zeit aber bricht sich auch bei den Naturforschern immer mehr die Einsicht Bahn, dass mit den blossen Stoffen und einfachen Kräften oder physikalischen Gesetzen sich die Welt, insbesondere Leben, Empfindung, Bewusstsein, Geist, Moralität u. s. w. nicht erklären lasse, und man sucht dem Mangel dadurch abzuhelfen, dass man die Atome nicht mehr blos als äusserliche, raumerfüllende, sondern auch mit einem Innern, mit Empfindungsfähigkeit begabte Einheiten auffasst. D. h. man fügt dem atomistischen und Spinozistischen Substanzbegriff den des Aristoteles hinzu, indem man dem Allgemeinen, Gleichförmigen auch Innerlichkeit, Concretheit, Individualität zuertheilt; wie diess schon Leibniz (pluralistisch) in seiner Monadologie versucht hat. Sicher liegt diesem Bestreben Wahrheit zu Grunde und Berechtigung, sowie Nothwendigkeit für eine richtige lebensvolle Weltauffassung. Als das substantielle Wesen des Daseins wird nicht mehr der blosse Stoff (mit physikalischer, mechanischer Kraft) betrachtet, sondern ein formbildendes, synthetisches, mit geistiger Potentialität begabtes Princip wird als die wahrhafte Substanz geltend gemacht. Ein Princip, welches das Wesentliche der Substanz Spinoza's wie das der Substanz des Aristoteles in sich vereinigt. Wir haben den Versuch gemacht ein einheitliches Princip dieser Art (monistisch), das wir als Phantasie bezeichnen, als das wahre Princip des Weltprocesses in Natur und Geschichte nachzuweisen und durch alle Stadien der Entwicklung oder Bethätigung durchzuführen.

Kgl. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Dr. C. Wolf & Sohn.

ÜBER DIE PRINCIPIEN

DER

ARISTOTELISCHEN PHILOSOPHIE

UND DIE

BEDEUTUNG DER PHANTASIE IN DERSELBEN

VON

J. FROHSCHAMMER

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MÜNCHEN.

MÜNCHEN 1881.

ADOLF ACKERMANN.

HOFBUCHHANDLUNG, MAXIMILIANSSTRASSE 2.

11484
5/1/91

Kgl. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Dr. C. Wolf & Sohn in München.

Vorrede.

Auch diese Schrift steht mit des Verfassers Werk: „Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses“ in Beziehung, wie die beiden vorhergehenden: „Monaden und Weltphantasie“ und: „Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinozas.“ Indem die Principienlehre des Aristoteles und insbesondere die Bedeutung der Phantasie in der Philosophie desselben zur Darstellung kommt, kann zugleich zum Verständniss gebracht werden, in welchem Verhältniss die in dem genannten Werke versuchte Weltauffassung zu der des Aristoteles steht. Gerade mit dieser sich auseinanderzusetzen, muss für jeden neuen Versuch philosophischer Welterklärung aus vielen Gründen von hoher Bedeutung sein. Zunächst schon, weil die Aristotelische Philosophie trotz so vieler Unklarheiten und selbst Widersprüche, die in ihr ungelöst blieben, doch die grossartigste und reifste Leistung des philosophischen Strebens des griechischen Alterthums ist, ja, wenigstens in theoretischer Beziehung, die Summe philosophischer Errungenschaft desselben überhaupt enthält, da Aristoteles die Leistungen der früheren Philosophen, mehr oder minder modificirt oder berichtigt, in sein eigenes Werk aufgenommen hat. Dann aber auch um des unvergleichlichen, geradezu beherrschenden Einflusses willen, den Aristoteles so viele Jahrhunderte hindurch auf das geistige Streben der moham-

medanischen wie christlichen Völker ausgeübt hat, so zwar, dass er als der Repräsentant der Philosophie überhaupt und als der eigentliche Lehrer der Völker, als „Meister derer, die da wissen", erschien und seine wissenschaftlichen Leistungen das höchste intellectuelle Gut derselben bildeten. Endlich auch, weil in der neueren Zeit und in der Gegenwart diese Philosophie noch immer ihre Bedeutung behauptet und ihren Einfluss übt, und zwar sowohl bei den freien philosophischen Forschern, als auch bei den kirchlichen Neuscholastikern. Soll doch unter Leitung der hierarchisch-kirchlichen Auctorität in Rom die Aristotelische Philosophie, in der Deutung und durch Vermittlung des Thomas von Aquin, geradezu wieder zur herrschenden gemacht und (vorläufig wenigstens in der katholischen Kirche) die ganze neuere Philosophie durch sie verdrängt werden.

Unsere Darstellung hat es nur mit der Principienlehre des Aristoteles zu thun und mit dem, was unmittelbar damit in Verbindung steht. Warum der Zweck (τέλος) nicht besonders behandelt wird, da doch das Teleologische eine so grosse, principielle, entscheidende Rolle spielt in der Aristotelischen Weltauffassung, wird aus der Darstellung selbst klar werden. Ist ja doch allenthalben vom Zweck die Rede, da alle Principien wesentlich auf Zweckrealisirung abzielen, und eben darum auch allenthalben von der Phantasie (im objectiven und subjectiven Sinne), da sie der Grund, die causa efficiens des Zweckes ist. Aus gleichem Grunde ist auch der Gott der Aristotelischen Philosophie nicht als besonderes Princip in Betracht gezogen worden; denn so weit die Gottheit nach Aristoteles überhaupt in der Welt eine Wirkung ausübt, geschieht diess durch die erörterten realen Principien; ohne sie aber und unmittelbar übt dieselbe keine Wirkung aus, sondern hat es einzig mit sich selbst zu thun und ist also in dieser Beziehung oder an sich kein Princip des Weltprocesses und der Welterklärung.

Was das Verhältniss betrifft, in welchem die Aristotelischen Principien zur „Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses“ stehen, so möge gleich hier bemerkt werden, dass es sich nicht darum handelt, nachzuweisen, dass die Phantasie schon bei Aristoteles als das eigentliche Princip des Seins, Werdens und Denkens, oder des Weltprocesses in objectiver und subjectiver Beziehung geltend gemacht sei. Aber es kann gezeigt werden, dass jedes Aristotelische Princip ein Moment enthält, das sein Wesen oder seine Wirksamkeit dem Wesen und Wirken der Phantasie (im weiteren Sinn genommen) ähnlich macht; und ebenso dass eine gewisse Einheit in die Principienlehre des Aristoteles dadurch gebracht werden kann, dass diese der Phantasiethätigkeit ähnlichen Momente hervorgehoben und dadurch das verwandte, ja einheitliche Wesen und Wirken von allen zur Geltung kommt. Es will insbesondere gezeigt werden, wie die ganze Welt-Erklärungsweise des Aristoteles zu dieser Hervorhebung und Auffassung berechtigt und auffordert.

München, im Mai 1881.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Vorrede	III—V
I. Die Principien der Philosophie des Aristoteles	2—95
1. Die Form (εἶδος)	3—15
2. Der Stoff (ὕλη)	15—23
3. Die Substanz (Einzelwesen οὐσία)	23—32
4. Die Seele (ψυχή)	32—46
5. Die Phantasie (φαντασία)	46—58
6. Die Erkenntnisskraft (νοῦς)	58—59
a) Vom νοῦς überhaupt	59—76
b) Die Unterscheidung von νοῦς ποιητικός und νοῦς παθητικός	76—95
II. Das einheitliche Princip in der Aristotelischen Weltauffassung	96—143
1. Die Kunst als allgemeine Analogie in der Aristotelischen Welterklärung	98—106
2. Das Form- und Zweckprincip oder die Phantasie als einheitliches Princip der Aristotelischen Welterklärung	106—125
3. Die Objectivität der Aristotelischen Philosophie	125—143

Druckfehler.

Seite	5	Zeile	14	v. oben	anstatt	ταὐτό zu lesen ταὐτόν.
„	13	„	14	„ „	„	noch zu lesen nach.
„	16	„	16	„ unten	„	der formlosen zu lesen die formlose.
„	20	„	15	„ „	„	anstatt dieser zu lesen diesem.
„	33	„	16	„ „	„	Anoxagoras zu lesen Anaxagoras.
„	38	„	8	„ „	„	unvollkommenen zu lesen unvollkommen.
„	50	letzte Zeile			anstatt	Diese Phantasiebilder zu lesen Jene Phantasiebilder.
„	51	Zeile	7	v. oben	anstatt	ihnen zu lesen ihr.
„	52	„	8	„ „	„	Sybillen zu lesen Sibyllen.
„	69	„	3	„ „	„	Erennkbare zu lesen Erkennbare.
„	105	„	17	„ „	„	Welt-Ziele zu lesen Welt Ziele.
„	122	„	14	„ unten	„	sowie negativ zu lesen sowie diess negativ erhärtet wird.
„	131	„	16	„ „	„	seinen Philosophieen zu lesen seinem Philosophiren.

NB. Es ist anstatt τεχνή zu accentuiren τέχνη überall wo das Wort vorkommt.

Die uns gestellte Aufgabe erfordert zunächst eine Darstellung und Würdigung der Principien der Aristotelischen Philosophie im Einzelnen, die wir im ersten Theil oder Abschnitt des Folgenden zu geben versuchen. Daran aber muss sich eine nähere Untersuchung schliessen über das, was als eigentlich einheitliches Moment diesen Principien selbst zu Grunde liegt, ihr Verhältniss zu einander bestimmt, ihren Zusammenhang und ihr Zusammengreifen zu einem einheitlichen Ganzen des Seins und Erkennens. Zu diesem Behufe wird die charakteristische Grundrichtung der Aristotelischen Weltbetrachtung in's Auge gefasst und die dabei vorherrschende Grundpotenz des Wirkens wie Erkennens aufgesucht und zur Geltung gebracht werden müssen. Wir glauben zeigen zu können, dass diese die Phantasie sei und dass Einheit und Zusammenhang in die Aristotelische Philosophie hauptsächlich dadurch gebracht werden könne, dass dieselbe in den Mittelpunkt des Systems gestellt werde, da allenthalben nach Analogie des künstlerischen Schaffens, dessen eigentliches Princip die Phantasie ist, das Naturgeschehen wie die psychische Thätigkeit, ja selbst das höchste geistige Erkennen erklärt wird. Diess näher darzustellen und zu begründen wird Aufgabe des zweiten Theiles sein.

I.

Die Principien der Philosophie des Aristoteles.

Aristoteles unterscheidet bekanntlich vier (metaphysische) Grundprincipien: Form, Stoff, bewegende Ursache und Endursache oder Zweck.[1]) Indess in der Form als Grundprincip sind zwei von den genannten: bewegende Ursache und Endzweck so unmittelbar enthalten,[2]) dass dieselbe ohne letztere gar nicht als wirksam und insofern kaum als seiend gedacht werden kann, und demnach alle drei zusammen zu untersuchen und zu bestimmen sind. Daher kann man die Vierheit auf eine Zweiheit reduciren und Form und Stoff als die beiden Fundamental-Ursachen der Erscheinungswelt und ihrer Gestaltungen geltend machen. Andererseits aber existiren diese beiden Principien so unmittelbar im Einzelwesen (οὐσία) als constituirende Momente, dass eine nähere Betrachtung dieses Einzelwesens oder der Substanz in einer Principienlehre des Aristoteles nicht umgangen werden kann. Das Formprincip ist ferner in den beseelten Wesen, in den pflanzlichen und thierischen Organismen in so eigenthümlicher Weise vorhanden und wirksam, dass ihm um dieser Eigenartigkeit willen wohl die Bedeutung eines Princips im Weltdasein zugestanden werden kann, oder wenigstens eine besondere Berücksich-

[1]) Met. I 3. V 2. VIII 4. Phys. II 3.

[2]) Phys. ausc. II 7,3. de anim. II 4.

tigung der Seele in einer Aristotelischen Principienlehre wohl gerechtfertigt erscheint.[1]) Als höchste Potenz oder Bethätigung des Seelen-Wesens (ψυχή) erscheint dann bei Aristoteles die Phantasie (φαντασία), welche die höchste geistige Thätigkeit, das Denken vorbereitet und ermöglicht, und auf deren Thätigkeit überhaupt alle psychische und geistige Bethätigung beruht — wenigstens als conditio sine qua non. Ihr muss daher schon desswegen auch eine besondere Untersuchung gewidmet werden — wenn sie bei Aristoteles auch nicht schon offen und unmittelbar als eines der Principien oder geradezu als Grundprincip erscheint. Endlich führt Aristoteles selbst die höchste Denkkraft (νοῦς) als besonderes höheres Princip in der Menschennatur auf, das nicht gleichartig ist mit der Seele und nicht aus ihr hervorgeht, sondern zu ihr erst hinzukommt. Ihr kann daher der Charakter eines wirklichen Princips nicht abgesprochen werden und sie muss daher in der Aristotelischen Principienlehre eine ganz besondere Berücksichtigung finden.

---

1. Die Form (εἶδος).

1. Platon fasste in seiner Ideenlehre die durch Dialektik gewonnenen Begriffe der Dinge und Verhältnisse als an sich seiende, von den Dingen selbst verschiedene, getrennte Wesenheiten auf, erhaben über dem Strom des Werdens, unberührt von den Veränderungen des Irdischen in ewiger Sichselbstgleichheit beharrend. Das wahre Wesen hinter den schwankenden, flüchtigen Erscheinungen erschien so in den Ideen „befestigt in dauernden Gedanken". Diess war kein beliebiger Einfall, nicht leeres Phantasiespiel, sondern das rationale Denken selbst drängte dazu in Folge der subjectivistischen Wendung, welche die Weltauffassung

[1]) De an. III 2,14.

durch das Auftreten der Sophisten genommen hatte. Sollte sowohl der subjectiven Willkür der Sophistik, als auch dem ruhelosen, unfassbaren Wechsel der Erscheinungen gegenüber ein wirkliches Wissen, eine wirkliche Erkenntniss der Wahrheit behauptet oder gerettet werden, so musste ein wahrhaft Seiendes, Beharrendes angenommen werden als Inhalt des Denkens, da nur ein solches vom subjectiven Denken wirklich erfasst und als allgemein und objectiv giltig betrachtet werden konnte. Schon Sokrates hatte daher dem zersetzenden Subjectivismus der Sophisten gegenüber das Gebiet des Sittlichen dadurch zu sichern gestrebt, dass er für das sittlich Gute und für die Tugend die richtigen, allgemein giltigen, von blosser Meinung und Willkür unabhängige Begriffe dialektisch zu gewinnen und festzustellen suchte. Platon erweiterte diess Verfahren über das Gebiet des Sittlichen hinaus, um dem Wissen überhaupt in den Begriffen Wesenheit, Wahrheit und Gewissheit und damit Allgemeinheit zu sichern. Auch dem Heraklit'schen Strom des Werdens gegenüber sollte aber diese Wahrheit und Allgemeinheit des Inhalts des Wissens, also die Gültigkeit fester Begriffe gesichert werden. Und da schien in der That, weil auch die stoffliche, beharrende Substanz der Naturphilosophen und Atomisten nicht annehmbar erschien, zunächst nichts anderes übrig zu bleiben, als zu behaupten, dass dieser Inhalt der Begriffe überhaupt dem Strome des Werdens entrückt sei, über demselben erhaben als an sich seiende Wesenheit existire. Denn diese Begriffe blos im subjectiven denkenden Geiste, im Wissen selbst existiren zu lassen, wie diess noch bei Sokrates der Fall ist, konnte nicht als genügende Sicherung der Wahrheit und des Wissens erscheinen, da ja doch der Erfahrung gemäss der subjective menschliche Geist selbst, wenigstens mit seiner Thätigkeit, in den Strom des Werdens verflochten erscheint.

So sind also die Platon'schen Ideen verselbstständigte,

hypostasirte Begriffe, sind das über der sinnlichen Erscheinung existirende wahrhaft Seiende, wahrnehmbar nicht für die Sinne, sondern nur geistig zu schauen als Intelligibles und Substanzielles. Und zwar wird von Platon eine unbestimmte, aber zu einer idealen Welt geordnete Anzahl von Ideen angenommen, eine Vielheit von Substanzen oder Einheiten (ἑνάδες oder μονάδες), nicht blos die Eine, in sich gleichförmige, qualitätlose Substanz, wie das reine Sein der Eleaten war. Die Platonischen Ideen sind demnach das begriffliche Wesen oder das Was der Dinge, aber getrennt von diesen, an sich seiend gedacht; sind das Allgemeine im Einzelnen, aus dem Einzelnen oder für das Einzelne, das Eine des Vielen (ἓν ἐπὶ πολλῶν), das Identische des Mannigfaltigen (ταὐτό). Die Ideen sind substantiell insoferne sie an und für sich bestehen, nicht an einem Andern oder durch ein Anderes; sie sind objectivreale, an und für sich seiende, einfache, vollkommene, unkörperliche, unräumliche, stets sich gleichbleibende Wesen oder Wesenheiten. Sie sind das allein Wirkliche, wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) oder wesenhaft Existirende. Zur Erscheinungswelt verhalten sich die Ideen als Musterbilder (παραδείγματα) der sinnlichen Einzeldinge (und Verhältnisse), die sich demnach zu den Ideen als Nachahmungen, Abbilder oder Abschattungen (εἴδωλα) verhalten. Die Einzeldinge sind das, was sie sind, nur durch ihre Theilnahme (μέθεξις, κοινωνία) an den gleichnamigen Ideen. Wo immer ein Vieles mit einem gemeinsamen Namen (ὄνομα) bezeichnet wird, da ist nach Platon eine gleichnamige Idee als gemeinsames Urbild vorauszusetzen; daher nicht blos Ideen vom Schönen und Guten, sondern von allen auch den gewöhnlichsten Dingen angenommen werden, Ideen der Kugel, des Tisches, der Stimme, der Farbe, Bewegung, Ruhe, Aehnlichkeit, Kleinheit u. s. w. Ja selbst Ideen des Gemeinen und Schlechten werden nicht geradezu in Abrede gestellt. Das Reich der Ideen ist also nach Platon das

geistige, intelligible, beharrende, ewige Vor- oder Urbild der sinnlichen Welt der veränderlichen Erscheinungen, die nur in veränderlichen Formen nachahmt, was jene an und für sich ist in ewiger Gleichheit und Unveränderlichkeit.

2. Aristoteles nun war mit Platon darin einverstanden, dass nur vom Allgemeinen, vom beharrenden, unveränderlichen Wesen, das in festen Begriffen erfasst werden kann, ein wahres Wissen möglich sei, dass nur dieses Gegenstand wirklicher Wissenschaft sein könne, nicht aber das Veränderliche, Wechselnde der Erscheinungswelt.[1]) Und da auch er wirkliche Wissenschaft, ein allgemein giltiges Wissen anerkannte und erstrebte, so musste er demgemäss auch für die Begriffe ein allgemeines, objectiv seiendes Wesen annehmen, also auch den Begriffen eine Realität zuschreiben, nicht dieselben für blos subjective Gebilde des menschlichen Geistes erklären. — Gleichwohl nahm Aristoteles die Ideenlehre Platon's nicht an und wird nicht müde, die Gelegenheiten zu ergreifen, um Kritik an derselben zu üben.[2]) Was ihm vor Allem zum Anstoss gereicht, ist die Platon'sche Trennung der Ideen von den Dingen und deren behauptetes Ansichsein als intelligibles, vorbildliches Daseinsgebiet. Die so gedachten Ideen erschienen ihm als nutzlose Verdopplung der Dinge, die zum Erkennen derselben nichts beizutragen vermöge, da zu dem gewonnenen Begriff der Dinge nur ein An-sich hinzugefügt werde, das doch keine weitere Einsicht gewähren könne. Ausserdem erscheinen ihm die so von den Dingen getrennten, für sich seienden Ideen ohne bewegende Kraft und also ohne Macht des Wirkens zu sein, so dass sie auch für das Sein und Werden der Dinge gar nichts zu leisten vermögen.

---

[1]) Met. III 4, 1; 6,10. XIII 9,36.

[2]) Met. I 9. III 2. VII 8. 11. 13. 14. 16. XIII 4.

Demgemäss hielt Aristoteles zwar daran fest, dass im begrifflichen Wissen, in den allgemeinen Begriffen das wahrhaft Seiende, das beharrende Wesen der Dinge erfasst werde, und nur dieses Unveränderliche, Beharrende als Gegenstand wirklichen Wissens betrachtet werden könne (das ἓν κατὰ πολλῶν), aber er verlegte dieses begriffliche Wesen (die Platon'sche Idee) in die Dinge selbst als immanentes Wesen und als Form-gebendes Princip derselben, wodurch die Dinge sind, was sie sind.[1]) Diess ist das εἶδος, das nicht als Vorbild ausser oder über den Dingen schwebt (als ἓν παρὰ τὰ πολλὰ) zur Nachahmung, sondern das selbst die wirkende, bewegende, zweckstrebende Kraft und Norm der Dinge, also Ursache derselben, oder Formprincip ist, (oder im Gegensatz zu den kritisirten Platon'schen Ideen wenigstens zu sein scheint). Im Uebrigen aber hat das Aristotelische εἶδος die Haupteigenschaften mit der Platon'schen Idee gemein; dasselbe ist das Allgemeine und Wesentliche der Dinge, ist unentstanden und an sich unveränderlich, ist einheitlich, obwohl in Vielem realisirt, ist das Höhere, der Natur nach Frühere in Vergleich mit den Dingen, deren Form und Wesen es bildet. Ueberhaupt lässt sich unschwer erkennen, dass Aristoteles von der Platon'schen Ideenlehre weit mehr festhält, als man nach der wiederholten Kritik derselben vermuthen sollte; so zwar, dass er selbst dem Ansichsein des εἶδος nicht ganz entgeht, insoferne er nur den Einzeldingen Entstehen und Vergehen zuerkennt, dem das Wesen derselben bildenden εἶδος aber nicht; z. B. nur der concreten, stofflich-realen Kugel, nicht aber der Kugelform an sich.[2]) Wenn nun die Kugel an sich, das begriffliche Wesen (εἶδος) unentstanden und unvergänglich ist trotz des Entstehens und Vergehens der realen Kugeln, so muss immerhin für das begriffliche Wesen der Kugel selbst ein gewisses, von

[1]) Met. III 4. 6. Anal. post. I, 11. De an. III 8.
[2]) Met. VII 9.

den Dingen unabhängiges Sein anerkannt werden, wie immer diess auch näher zu denken sein mag. Und damit ist doch wiederum dem Begriffe an sich ein gewisses Unabhängig- oder Erhabensein über die einzelnen Dinge zugestanden, wenn auch Aristoteles selbst diess nicht Wort haben will[1]); denn sonst müsste derselbe mit den Dingen selbst entstehen und zu Grunde gehen und könnte nur etwa im subjectiven Denken für sich, ohne reale Einzeldinge, sein oder fortbestehen — wo aber immerhin auch wieder ein Entstehen und Vergehen stattfände.

Aristoteles erörtert indess diese Schwierigkeit, die in der That als Aporie gelten kann, nicht näher, sondern verwirft nur mit Entschiedenheit die Platon'sche Trennung von Idee und Einzelding, indem er das εἶδος, obwohl es ein Allgemeines (καθόλου) ausdrückt, doch nur im stofflichen Einzelwesen, in der Verbindung von Stoff und Form (ὕλη und εἶδος) zu einem Ganzen (σύνολον) wirklich bestehen, dasein und wirken lässt. Durch diese Verbindung constituirt sich nach ihm das, was allein Substanz, Wesenheit, οὐσία im eigentlichen Sinn ist, d. h. ein Seiendes, das nur Subject sein, das nie als Prädicat von andern Dingen ausgesagt werden kann, sondern dem vielmehr Eigenschaften als Prädicate zukommen. Das indess, was bei den Einzelwesen das Substantielle (οὐσία) begründet, ist immerhin das εἶδος, während der Stoff (ὕλη) nur die (reale) Möglichkeit zur Constituirung der Substanz durch die Form gewährt, — im Gegensatz zu früheren Philosophen, z. B. den Atomisten, bei welchen der Stoff das Wesentliche, Substantielle ist, während die Form nur als ein Zufälliges (συμβεβηκός) erscheint.

Anstatt εἶδος gebraucht Aristoteles wohl auch den Ausdruck μορφή, der sich wohl mehr auf die äussere Gestaltung und Erscheinung bezieht, in der sich allerdings

[1]) Met. VII 8.

auch das Wesen kund gibt. Da Aristoteles von der Anschauung der künstlerischen, technischen Werke und ihrer Schaffung zur Naturerklärung kam und allenthalben die Naturwirksamkeit anologisch mit der Kunst auffasste und erklärte, so lag es nahe, die äussere Form — die ja von der Kunst im Grunde genommen allein geschaffen werden kann — zur Bezeichnung des den Dingen die Form gebenden Wesens oder Princips anzuwenden.

Das εἶδος ist ferner als ἐνέργεια und ἐντελέχεια bezeichnet, insoferne es sich im Stoffe bethätigt und im Einzelwesen (οὐσία) Verwirklichung gibt. Soll ein besonderer Unterschied zwischen beiden gemacht werden, so kann εἶδος als ἐνέργεια aufgefasst werden, weil es als Form zugleich die wirkende Ursache (ἀρχή τῆς κινήσεως oder das ὅθεν ἡ κίνησις) in sich hat, als ἐντέλεχεια aber, insoferne zugleich die Norm d. h. das Ziel (τέλος) des Wirkens in ihm enthalten ist und zur Ausführung kommt. Aristoteles selbst deutet es an, dass unter ἐντελέχεια die Zweckrealisirung zu verstehen sei, wodurch ein in sich vollendetes, abgeschlossenes Ganzes oder Einzelding erzielt wird. Der lebendige Organismus oder die denselben schaffende, bildende Seele wird geradezu als ἐντελέχεια bezeichnet.[1])

In abstracter Weise gedacht oder als begriffliches Wesen und entsinnlicht (ohne ὕλη), als reine Form in dem denkenden Geiste gesetzt, wird εἶδος von Aristoteles als τὸ τὶ ἦν εἶναι bezeichnet; auch als λόγος ἄνευ ὕλης oder ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία.[2]) Der dunkle Ausdruck τί ἦν εἶναι drückt also das begriffliche, stofflose Wesen eines Dinges aus. Der Name des Dinges selbst pflegt im Dativ beigefügt zu werden: τὸ τὶ ἦν εἶναι ἀνθρώπῳ oder auch τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι ist das begriffliche Wesen des Menschen,

[1]) Met. IX 8. vgl. IX 3. XI 9. Phys. III 1. VIII 1. De an. II 5.

[2]) Metoph. VII 4—6 VII 7. . λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τὶ ἦν εἶναι, oder, εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου.

das dem Menschen zukommende Wesen, oder das was dem Menschen das Sein gibt oder gegeben hat. Das Imperfectum ἦν kann verschieden gedeutet werden.[1]) Es kann damit ausgedrückt sein, dass das begriffliche Wesen (εἶδος, Idee) vor dem Einzelding als dessen schaffender, bewirkender Begriff zu denken sei; oder dass dieser gedachte Begriff im Einzelding war, dessen Wesen constituirend; oder endlich, das ἦν soll nur überhaupt den Begriff der Dauer, des beharrlichen, wesentlichen Seins ausdrücken. Trendelenburg und Schwegler geben der ersten Deutung den Vorzug; und in der That spricht auch Vieles für dieselbe, insbesondere die Annahme des Aristoteles, dass die Form als solche (εἶδος ohne ὕλη) ohne Entstehen und Vergehen, also gewissermassen als zeitlos existirend zu denken sei und jenes nur den Einzeldingen (dem σύνολον oder σύνθετον ἐξ εἴδους καὶ ὕλης) zukomme. Allein die scharfe Opposition gegen die Platon'sche Ideenlehre gerade wegen ihrer Behauptung eines Getrenntseins und einer Unabhängigkeit des begrifflichen Wesens oder der Ideen gegenüber den Einzeldingen, dürfte doch zur Annahme berechtigen, dass die zweite Deutung mehr dem Sinne des Aritoteles entspreche. Wäre unter τί ἦν εἶναι das begriffliche, an sich (ohne ὕλη) seiende Wesen der Dinge gemeint, so müsste man dem Aristoteles strengen Realismus, die Annahme der Universalia ante rem zuschreiben, was mit seiner Bestreitung des Platon'schen Realismus kaum vereinbar ist. Bei der zweiten Deutung dagegen wird zwar auch noch die Realität der Begriffe beibehalten, aber nur in re, woraus dann der gedachte, durch Abstraction gewonnene Begriff, eben das τὶ ἦν εἶναι seine reale Bedeutung schöpft.

Durch das Setzen des begrifflichen Wesens, des τί

---

[1]) Vgl. Alb. Schwegler: Die Metaphysik des Aristoteles. Tüb. 1847 Bd. IV S. 43 ff. S. 369 ff.

ἦν εἶναι im Denken, erhalten nun die εἴδη auch subjective Existenz und zwar als reine, stofflose Formen der Dinge, welche das wahre Wesen, die Wahrheit derselben ausdrücken und das menschliche Wissen, die Wissenschaft ermöglichen und constituiren. Denn nicht in der Wahrnehmung der sinnlichen Erscheinungen, nicht in der Kenntnissnahme der veränderlichen Dinge der Natur besteht das wahre Wissen, sondern in dem Erfassen des allgemeinen, beharrlichen Wesens oder des wesenhaften Seins. Dies ist aber allerdings nicht eine gleichförmige Einheit oder Vielheit, sondern stellt trotz der Beharrlichkeit und Wesenhaftigkeit eine Stufenfolge dar in Gattungen und Arten, so dass das εἶδος selbst wieder modificirt ist als γένος (höherer Begriff) und εἶδος in engerem Sinne als Art (niederer Begriff).[1] Insoferne die erkennende Seele in der Erkenntniss diese εἴδη nach ihrem Wesen und ihrer Ordnung in sich aufnimmt, kann sie ihrem noëtischen Momente nach als Ort (τόπος) der Ideen und wohl auch als εἶδος εἰδῶν bezeichnet werden.[2] Sie selbst muss ja auch als εἶδος betrachtet werden und in Verbindung mit dem Stofflichen des Organismus als οὐσία, so dass sich schon darin eine Steigerung des Formprincips kund gibt, sowie ein Selbstständig- und Subjectivwerden desselben, dem dann die objectiven εἴδη der Dinge gegenüber stehen und in das subjective εἶδος aufgenommen werden können.

Das εἶδος an und für sich ist von Aristoteles wohl nicht als erzeugende, schöpferische Ursache, als principium individuationis gedacht, sondern nur in Verbindung mit dem Stoffe. Daher: ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ, die ganze Menschen-Natur erzeugt den Menschen.[3] Da Form und Stoff als ewig betrachtet werden, so fällt allerdings die

---

[1] Met. I 9. V 28. vgl. Schwegler: die Metaphysik des Aristoteles Bd. III S. 90 f. S. 239.

[2] De an. III 4. 8.

[3] Met. VII 7. IX 8.

Frage nach ihrem Ursprung weg; aber da ihre Verbindung doch als eine zeitliche, wechselnde, dem Entstehen und Vergehen unterworfene aufgefasst wird, so besteht immerhin das Problem, wie die Form an sich bestehen könne, trotz des Vergehens der sinnlichen, zeitlichen Erscheinung, in welcher sie sich verwirklicht hat. Und ebenso bleibt unerklärt, wie überhaupt Form und Stoff zu ihrer Verbindung kommen, durch welche sie die Einzeldinge als die wahren Wesenheiten bilden, obwohl für das Erkennen nur die als abstracter Begriff aufgefasste Form die Wahrheit sein soll. Manche selbst unter den neueren Erklärern des Aristoteles z. B. Brandis[1]) suchen die Schwierigkeit dadurch zu lösen, dass sie annehmen, die εἴδη seien ursprünglich Gedanken in Gott, die sich in die Materie eingesenkt und in ihr fortwirken. „Die den Art- und Gattungsbegriffen, jedoch ihnen keineswegs ausschliesslich zu Grunde liegenden ursprünglichen Energien sind dem Reiche des Werdens und der Veränderungen eingesenkte göttliche Gedanken, die sich in den Einzelwesen oder durch sie fortpflanzen und nach Massgabe des Stoffes, in welchem und der Verhältnisse unter denen sie sich jedesmal verwirklichen, mehr oder weniger vollkommen sich entwickeln. Die Einzelwesen sind die Träger der in ihnen fortwirkenden ursprünglichen Energien und in ihrer Entwicklung in sofern von der göttlichen Endursache geleitet, in wie fern sie den Trieb haben den der Art und Gattung zu Grunde liegenden göttlichen Gedanken so rein darzustellen, wie der Stoff es verstattet, vermittelst dessen sie sich verwirklichen.“ Ohne Zweifel lassen sich für diese Auffassung manche Stellen aus den Schriften des Aristoteles beibringen oder deuten; allein mit seiner ausdrücklichen Lehre von der Gottheit als reine Form und unbewegten

[1]) Geschichte der griechisch-römischen Philosophie II 2. S. 1317. Berl. Reimer 1857.

Beweger lässt sich dieselbe kaum vereinbaren. Gott wirkt da durch keinerlei Mittheilung oder Entwicklung und Aussendung von wirkenden oder bewegenden Kräften auf die Welt und ihre Bildungen ein, denn er hat es nur mit sich selbst zu thun, mit der Betrachtung seiner selbst als des vollkommensten, allein entsprechenden Gegenstandes seines Denkens. Ist er Ursache oder Veranlassung der Bewegung und der Bildungen oder Formen der Welt im Grossen und Kleinen, so ist er diess nicht durch eigene Thätigkeit nach aussen, sondern nur so, wie ein Gegenstand der Liebe oder Sehnsucht Bewegung und Streben im Liebenden hervorruft als Gut und begehrenswerthes Ziel.[1]) Aristoteles verlegt also die Quelle der Thätigkeit und Kraftentfaltung eigentlich in den Stoff, der noch Vollkommenheit, Gestaltung, Form verlangt.[2]) Ist diese Annahme auch schwer mit der Aristotelischen Ansicht vom Wesen der Materie vereinbar, wie wir sehen werden, so scheint dadurch doch jedenfalls diess ausgeschlossen zu sein, dass Gott aus sich die Ideen als Kräfte in die Materie versenkt habe und durch sie in denselben fortwirke. Es müsste nur allenfalls angenommen werden, dass dem Aristoteles schon die Vorstellung vorgeschwebt habe, die später die Gnostiker so bizarr ausbildeten, dass nämlich die Materie, nach den Ideen oder Formen in der Gottheit verlangend, diese ergriffen und sich durch göttliche Kraft Gestaltung gegeben habe; so dass demgemäss die Materie als Weibliches die Möglichkeit böte zur Gestaltung für die göttlichen Ideen als das Männliche, das nach Aristotelischer Auffassung allenthalben Form und Geist gibt. Indess auch diese Vorstellung dürfen wir dem Aristoteles kaum ausdrücklich zuschreiben, da er jede Bewegung nur durch Berührung entstehen lässt,[3]) also auch wieder die erste Bewegung nur durch eine Art Berührung

[1]) Met. XII 7.

[2]) Phys. I 9.

[3]) Phys. III 2. VII 1. De gen. an. II 1.

von der Gottheit ausgehen und der obersten Himmelssphäre zu Theil werden kann. Eine Bewegung, welche dann in der vollkommensten Art, nämlich in der in sich selbst zurückkehrenden Kreisbewegung vielmehr eine schon äusserliche, mit Stoff behaftete Nachahmung des göttlichen Seins und Lebens darzustellen scheint, das ja ebenfalls nur in der allerdings geistigen Richtung auf sich selbst, im Selbstdenken sich vollzieht.

Wie dem auch sei, für die Welt ist εἶδος in realer Beziehung Princip (ἐνεργείᾳ, ἀρχή)[1]) aller Gestaltungen, aller Einzelwesen (οὐσίαι), die aus Form und Stoff constituirt sind und dadurch in ihrem Dasein einen Zweck realisiren, organisch sind, und die sich selbst erhalten und fortpflanzen, in sofern das gestaltende Princip ihnen selbst immanent ist. In subjectiver Beziehung aber (ideal oder formal) ist εἶδος, insoferne es Seele geworden ist, Subject des Erkennens; insoferne es aber als reine Form ohne Stoff (ἄνευ ὕλης als τὶ ἦν εἶναι), als begriffliches Wesen aufgefasst wird, ist es Gegenstand des höchsten, des wahren Erkennens oder Wissens und bildet den Inhalt der wirklichen Wissenschaft. Die erkennende Kraft dabei ist bei Aristoteles freilich nicht mehr der aus dem εἶδος stammenden Seele (ψυχή) zuerkannt, sondern soll nur einem eigenen, noch höheren Princip, dem νοῦς zukommen, von dem später die Rede sein wird. Jedenfalls aber muss das reine εἶδος dem νοῦς nahe verwandt sein, da beide im Erkenntnissact sich zu vereinigen haben. Wenn übrigens εἶδος als begriffliches Wesen (τί ἦν εἶναι), als reine, stofflose Form bezeichnet wird, als welche allein sie Gegenstand des Wissens sein könne, so ist doch dieses reine εἶδος nicht mit Gott identisch, der auch als reines, stoffloses εἶδος aufgefasst wird; denn die Gottheit wird doch, obwohl stofflos, als substantielles Einzelwesen

[1]) Met. XII 6.

(οὐσία) aufgefasst, während das begriffliche εἶδος nicht als substantiell im eigentlichen Sinne, sondern nur als abstractes Allgemeines betrachtet wird, Einzelwesen (οὐσία) aber erst durch Vermählung mit dem Stoffe ist. Darin dürfte übrigens die Andeutung liegen, dass das begriffliche Erkennen seinem Inhalte nach (τί ἦν εἶναι) doch nicht rein geistig zu denken sei, sondern stets einen Anflug von Sinnlichkeit beibehalten müsse und sich dadurch von der Gottheit unterscheide. Wir werden sehen, wie diesem durch die φαντάσματα und durch den νοῦς παθητικός von Aristoteles einigermassen Rechnung getragen wird.

---

2. Der Stoff (ὕλη).

Unter den Philosophen vor Sokrates hatten die von naturphilosophischer Richtung das stoffliche Sein nicht blos als wirkliche Realität gelten lassen, sondern die Materie in der Form von Elementen oder Atomen geradezu als gestaltendes Princip der Weltordnung im Grossen und Kleinen behauptet. Die Eleatischen Philosophen dagegen, die nur das Eine und unveränderlich Beharrende als wahrhaftes Sein erklärten, betrachteten das sich beständig ändernde Sinnliche, Stoffliche und damit die ganze Erscheinungswelt der wandelbaren Dinge als Nichtseiendes, Nichtiges, als blossen Schein und Sinnentrug.

Platon, der sich schon in seiner Ideenlehre hauptsächlich der Eleatischen Lehre vom wahrhaft Seienden angeschlossen hatte, that dasselbe auch bezüglich der Auffassung des Materiellen, obwohl auch hier, wie dort, nicht ohne grosse Modification. Ihm ist die Materie und die daraus gebildete Erscheinungswelt zwar nicht geradezu und unbedingt ein Nichtseiendes, nicht blos ein subjectiver Sinnentrug, aber doch auch nicht ein wahrhaft Seiendes, sondern ein beziehungsweise Nichtseiendes, μὴ ὄν, etwas,

das keinen eigentlich positiven Werth, sondern nur eine negative Bedeutung hat und durch Veränderlichkeit immer zwischen Sein und Nichtsein schwankt. Sie ist ihm der Gegensatz zur Ideenwelt als dem wahrhaft Seienden, und ist die Ursache davon, dass die Ideen trotz ihrer Einheit in sich und ihrer Harmonie unter einander in einer Vielheit von gleichnamigen Einzeldingen und in vielfacher Disharmonie unter einander in der Erscheinungswelt sich zeigen. Sie ist auch der Grund, dass die Ideen nur unvollkommen, verkümmert, verzerrt, in ihren reinen Wesen getrübt und nur vorübergehend znr Darstellung kommen können. Eine Auffassung der Materie, aus welcher dann auch die Annahme hervorgeht, dass der Leib ein Hemmniss, ja ein Kerker für die menschliche Seele sei. Auch für die Wissenschaft erscheint dieses Stoffliche, Formlose, Unbestimmte als unfassbar, als dem Denken unzugänglich und insoferne als irrational. Trotz all' dem fehlt es der Materie nach Platon nicht ganz an einem positiven Wesen und an einer Art Kraftbethätigung. Schon dass die Ideen nur durch sie, der an sich formlosen, aber bildsamen, der Form empfänglichen Masse (die Substrat oder vielmehr Quelle der Elemente ist) zur Darstellung und Erscheinung kommen können, deutet diess an; ausserdem aber setzt doch der Widerstand, den die Materie der Form-Realisirung leisten und dadurch Unvollkommenheit veranlassen soll, eine gewisse Kraftbethätigung eigenen Wesens im Gegensatz zu blosser Passivität voraus. Der Materie ist also damit immerhin auch bei Platon einigermassen die Bedeutung eines zweiten Princips neben der Ideenwelt gewahrt und damit ein eigentlicher Dualismus in die Weltauffassung eingeführt, wie er den früheren Philosophen nicht eigen war.

Eine ganz ähnliche Bedeutung hat nun die Materie auch bei Aristoteles und spielt eine ähnliche Rolle als μὴ ὄν, wie bei Platon. Sie ist ihm ebenso eine an sich unbe-

stimmte, an sich nicht wahrhaft seiende Masse, ungestaltet, unendlich, unbegränzt, daher auch für sich unerkennbar (ἄγνωστον) und gewissermassen irrational, Vielheit und Zufälligkeit, aber auch Nothwendigkeit und Leiden begründend. Aber sie ist auch bildsam und bietet dadurch die Möglichkeit zur Darstellung oder Realisirung des wahrhaft Seienden, der Form (εἶδος) oder des begrifflichen Wesens (τί ἦν εἶναι) und ist dadurch ein Princip des Werdens. Doch fasst Aristoteles das Wesen der Materie (bei ihm als ὕλη bezeichnet) als noch positiver und bedeutsamer auf als Platon. Bei ihm ist der „Stoff" neben der „Form" ein wesentlich constitutives Moment des Einzelwesens (οὐσία), leistet also etwas Positives für dieses zur Realisirung und zum Dasein.[1]) Allerdings kann die Form durch zufällige Umstände bei der Verwirklichung in dem Stoffe eine Hemmung, Verkümmerung und Verschlechterung erfahren, aber diess ist nicht als durchaus nothwendig anzusehen wie bei Platon, und immerhin erhält die Form nur durch den Stoff wirkliche Realität, sachliches Sein und Fähigkeit des Wirkens. Es erscheint also bei Aristoteles der Stoff für die Form (εἶδος) durchaus zum realen Sein und Wirken als nothwendig, bietet derselben eine Ergänzung, weil die Möglichkeit der Verwirklichung; der Stoff ist δυνάμει ὄν für das, was durch εἶδος ἐνεργείᾳ ὄν wird. Bei Platon dagegen existiren die Ideen an sich, auch ohne Stoff, als ein real Seiendes, und zwar reiner und vollkommener; sie können also durch Verbindung mit der Materie nicht gewinnen, sondern sie erleiden vielmehr Verlust. — Besonders bedeutsam aber wird der Stoff für die Aristotelische Weltauffassung dadurch, dass Aristoteles annimmt, in dem Stoffe sei naturgemäss ein Verlangen und Streben (ἐφίεσθαι, ὀρέγεσθαι) nach der Form und sie bewege sich dieser von selbst entgegen.[2]) Dadurch ist bei Aristoteles

[1]) Met. VII 7. VIII 1 u. 4. Phys. II 8 u. 9. I 6—10.

[2]) Phys. I 9. Met. XII 7.

der Stoff der Form sehr angenähert, erhält die Bedeutung eines eigentlichen positiven Princips, und der Dualismus erscheint viel weniger schroff als bei Platon, ja scheint fast ganz überwunden zu sein. Doch ist freilich nicht näher untersucht oder erklärt, wie dieses Verlangen im Stoffe entstehen könne und wie dasselbe vereinbar sei mit der sonstigen Beschaffenheit des Stoffes und der ganzen Aufgabe, die ihm zugetheilt wird. Es ist diess einer der dunkelsten Punkte der Aristotelischen Philosophie und wohl geeignet Dunkelheit auch selbst über seine Lehre von der Gottheit und von der Form zu verbreiten; obwohl diese Annahme auch wiederum die Möglichkeit in besonderem Masse bietet, ein einheitliches Grundprincip für diese Philosophie aufzustellen und dessen Durchführung zu versuchen. Denn forscht man näher darnach, worin denn eigentlich diese Sehnsucht und das ihr entsprechende Streben des Stoffes bestehe, welches Ziel erreicht werden solle, so ist es das Verlangen nach dem Vollkommenen, Guten, zuhöchst nach der göttlichen Vollkommenheit, das als Ziel erscheint[1]) und wodurch das ganze Welt-Sein und -Geschehen als eine teleologisch bestimmte Organisation erscheint. So dass der Zweck als die höchste bestimmende Ursache im Weltganzen sich erweist — und zwar Gott als Ziel (τέλος) des ganzen Weltstrebens. Näher lässt sich dies wohl so bestimmen, dass dem Stoff eine Tendenz und ein Streben innewohne, das Vollkommene (Göttliche) als Ziel (Form) sich einzubilden oder sich nach dem Vollkommenen zu gestalten durch Bewegung (κίνησις). Dies setzt aber als ursprüngliches Vermögen des Stoffes eine Bildungs- oder Gestaltungspotenz voraus, das eigene Sein (als immanenter Künstler) zu einer bestimmten Form auszuwirken nach göttlichem Urbild — soweit specielle Kraft und Verhältnisse es gestatten. In sofern kann wohl

[1]) Met. XII 7.

nicht mit Unrecht behauptet werden, dass nach Aristoteles Gott als erster Beweger der Welt gewissermassen innewohne, insofern er als Ziel alles Strebens alle Bewegungen und Bildungen veranlasst; wenn da auch allerdings die bewegende, die Form auswirkende Kraft, als Gestaltungsmacht im Stoffe selbst sein muss. Der ganze Weltprocess besteht dann darin, dass die Gottheit als Ziel und durch ihre Vollkommenheit erregende Macht in den Formen der Welt eingebildet wird in unendlichen Variationen der Gestaltung und Stufen der Vollkommenheit.

Da nach Aristoteles Stoff wie Form unentstanden und unvergänglich und insofern ewig sind, so kann demzufolge der Stoff nie ganz ohne Form gedacht werden, da eine Trennung von beiden nicht wohl angenommen werden kann, wenn doch die Formen nicht wie die Platon'schen Ideen an sich sollen existiren können, sondern nur in Verbindung mit dem Stoffe oder in Verwirklichung durch diesen. Während also an der Spitze aller Wesen, die aus Form und Stoff sich constituiren, zwar Gott als reine, stofflose Form (εἶδος) steht, entspricht ihm am andern Ende der Wesenreihe nicht ein Stoff ohne alle Form, sondern diesem wohnt immer eine Form, wenigstens in dem Verlangen und Streben nach Form und in der Bildungsmacht zur Realisirung derselben inne, so dass der Stoff gleichsam den Keim oder Samen, d. h. die Gestaltungsmacht der Form in sich birgt; oder — was der sonstigen Auffassungsweise des Aristoteles entsprechender sein mag — der Stoff ist das weibliche Element,[1]) das durch die göttliche Vollkommenheit als Urbild wie durch männlichen Samen zur Entwicklung und Formgestaltung angeregt wird — ursprünglich, und so, dass der Impuls durch alle Zeiten und Generationen fortwirkt. Und in sofern könnte man wohl den Aristotelischen Gedanken

[1]) Phys. I 9.

so deuten, dass ihm die Materie gleichsam das „ewig Weibliche“ sei gegenüber der ewigen Form. Wenn gleichwohl der Stoff auch wiederum als Ursache der Unvollkommenheit, der Verkümmerung, der Vergänglichkeit, des Leidens der Formen der Einzelwesen betrachtet wird, so kann diess nicht vom Stoffe gelten, insofern er nach dem Vollkommenen als Ziel und Form verlangt, sondern nur von den Verhältnissen, die durch das stoffliche Sein und durch die Vielheit, Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit des geformten Stofflichen veranlasst werden. Freilich, wie die Vielheit der Formen (εἴδη) der Einzelwesen und die specifischen Unterschiede der Gattungen und Arten, besonders der organischen oder beseelten Wesen in der Natur entstehen, ist damit nicht erklärt. Noch weniger, wie die Stufen-Reihe derselben sich gebildet habe, oder wodurch sie bestehe, wenn sie überhaupt nicht als entstanden zu denken ist. Hat eine Entstehung niemals stattgefunden, so kann nur angenommen werden, dass die Formen als ursprünglich- und ewig- verschiedene Typen nach einem Gesetz der Specifikation da seien und sich Verwirklichung im Stoffe geben, oder durch eine dieser immanenten Gestaltungsmacht verwirklicht werden — also ein Reich von Formen mit verschiedener Gliederung in der Welt bilden, wie die reinen Platon'schen Ideen über der Welt. Ein eigentlicher Natur- oder Weltprocess könnte dann allerdings nach Aristoteles nicht angenommen werden, sondern nur eine beständige Wiederholung derselben εἴδη und Typen nach ihren verschiedenen Stufen und beharrenden Eigenarten.

Uebrigens sind bei Aristoteles die Begriffe ὕλη und εἶδος nicht in fester, unabänderlicher Bedeutung gebraucht, sondern beide werden in relativem Sinne angewendet d. h. ὕλη ist nie ohne εἶδος, hinwiederum aber kann in der Stufenfolge der Dinge und Bildungen εἶδος auch die Bedeutung von ὕλη erhalten. Insofern ὕλη etwas Bestimmtes ist, kann diess nicht ohne Form (εἶδος) sein; insofern aber ein (ge-

formtes) Ding etwas Anderes oder Höheres entweder aus sich selbst werden, oder von aussen umgewandelt werden kann, ist dieses εἶδος oder diese οὐσία wiederum als ὕλη zu betrachten. Insofern etwas gestaltet werden kann zu einem Andern ist es δύναμις oder δυνάμει ὄν [1]) dessen wozu es gestaltet werden kann, während das daraus Gewordene oder Geformte ἐνεργείᾳ ὄν oder ἐντελέχεια ist. Der Knabe ist die Möglichkeit (ὕλη, δυνάμει ὄν) des Mannes, dieser ist es als Wirklichkeit (ἐνεργείᾳ ὄν); das Erz ist Stoff oder Möglichkeit der Statue, welche die Wirklichkeit (μορφή, ἐνεργίᾳ ὄν) ist. [2]) — In der Stufenreihe der Dinge oder der Einzelwesen, die aus Stoff und Form bestehen, ist jegliches auch mit Beraubung, στέρησις behaftet, insofern es Stoff ist, der zu etwas Andern gestaltet werden kann, das er eben desshalb noch nicht ist. Nicht allerdings insofern etwas Stoff ist, erscheint es als mit Beraubung behaftet, denn der Stoff selbst als solcher ist nicht blosse Negation, sondern reale Möglichkeit für Verwirklichung durch ein εἶδος; aber insofern der Stoff, das δυνάμει ὄν, das noch nicht ist, was aus ihm werden kann, kommt ihm auch στέρησις zu. [3]) Aristoteles zeigt sich daher sogar nicht ganz abgeneigt, drei Principien für die Gestaltungen anzunehmen, ὕλη oder ὑποκείμενον, στέρησις und μορφή oder εἶδος. Doch zieht er vor, bei der Zweiheit zu bleiben: ὕλη und εἶδος. [4]) Der ungebildete Mensch z. B. ist Stoff, aus dem der gebildete Mensch als Form werden kann; insofern aber Mensch und ungebildet zwei verschiedene Begriffe sind, wovon der Begriff Ungebildetsein eine Negation, einen Mangel oder στέρησις ausdrückt, könnte die ὕλη allenfalls in zwei Principien, Stoff und Beraubung gespalten werden. Indess ist ein Mangel, der durch die Form nicht fortgebildet oder umgewandelt,

[1]) Met. VIII 1 und 2.
[2]) Met. IX 6 und 8.
[3]) Met. V 22. IV 14. XII 4 und 5.
[4]) Phys. I 7.

sondern beseitigt wird, doch nicht als eigentliches Princip anzuerkennen.

Diese Aristotelische Lehre vom Stoff und seinem Verhältniss zur Form ist allerdings, wie man sieht, klar und einfach, wo es sich um technische oder eigentlich künstlerische Thätigkeit des Menschen handelt. Hier ist die Form als Gedanke oder Vorstellung im Geiste des bildenden oder schaffenden Menschen schon da vor der Ausführung in der Wirklichkeit und wird dann im entsprechenden Stoffe verwirklicht. Die Form (zunächst in der Phantasie des Künstlers) ist gebildet und wird als Ziel oder zu realisirender Zweck das Bestimmende, Leitende der ganzen Thätigkeit desselben, bis die Verwirklichung vollendet und das Werk als Ganzes aus Stoff und Form (Idee) als σύνολον oder σύνδετον geschaffen ist. Einen ähnlichen Vorgang nimmt nun Aristoteles auch in der Natur an, indem er sie analogisch deutet. Und auch hier ist die Sache noch klar zu denken, so weit die Deutung sich auf die schon vorhandenen Keime, deren Entwicklungen zu Organismen und deren Fortpflanzung bezieht. Der Künstler mit seiner Vorstellung oder Idee ist hier den Dingen selbst unmittelbar als substantielle, lebendig wirkende Form (εἶδος) immanent, sowohl in den Keimen, als auch in den vollkommen entwickelten Organismen und in der Fortpflanzung derselben. Allenthalben sind Form und Stoff zwar bestimmt verschieden, aber doch innig verbunden oder vermählt, um das Ganze zu constituiren, und das frühere Stadium der Entwicklung erscheint stets als das Substrat und als Möglichkeit (ὑποκείμενον und δυνάμει ὄν) der nächstfolgenden Entwicklungsstufe; wobei sich stets die Form als wirkendes Princip oder vielmehr Ziel (τέλος) der Thätigkeit oder Entwicklung erweist. — Die Dunkelheit und Schwierigkeit tritt aber da hervor, wo es sich um den Stoff als solchen handelt. Dieser soll in sich ein Verlangen und Streben nach dem Guten, Vollkommenen haben trotz

seiner sonstigen Eigenschaften, die von bloss passiver Art sind. Und zwar soll er im Grossen und Einzelnen (unmittelbar oder mittelbar) von der Gottheit, nicht als wirkender Ursache (causa efficiens), sondern als Ziel oder Zweckursache (causa finalis) Bewegung und Bildung erfahren. Dass hier Aristoteles dem Stoffe unvereinbare Eigenschaften zuschreibt, scheint ausser Zweifel zu sein und ist auch schon entschieden genug hervorgehoben worden.[1]) Wir werden später zu untersuchen haben, ob sich diese Schwierigkeit überwinden lässt, und ob, und in welcher Weise allenfalls auch diese Bethätigung des Stoffes unter ein einheitliches Princip gebracht und mit allen andern Hauptbestimmungen des Systems in Harmonie gesetzt werden kann.

---

3. Die Substanz (Einzelwesen, οὐσία).

Wie bei Aristoteles überhaupt selbst die wichtigsten Bezeichnungen nicht stets in gleichem Sinne gebraucht werden, sondern neben dem Gebrauche für die specifischen Hauptbegriffe des Systems noch in anderen Bedeutungen verwendet werden, so geschieht es auch mit οὐσία. Zunächst erscheint der Ausdruck als Kategorie, aber allerdings als Haupt- oder Grundkategorie, durch welche alle andern Kategorien erst eine Grundlage haben und Realisirung erlangen können.[2]) Obwohl daher als Kategorie οὐσία Einzelwesen d. h. Vermählung von Form und Stoff (εἶδος und ὕλη) zu einem bestimmten Ganzen (σύνολον) bedeutet, so kann doch um des fundamentalen Charakters willen, οὐσία schon in diesem Sinne auch als Princip (ἀρχή) bezeichnet werden; wie denn Aristoteles auch ausdrücklich

---

[1]) S. E. Zeller: Philosophie der Griechen. II 2. S. 257 ff. 2. Aufl.
[2]) Metaph. VII 1.

die Substanz als Princip und als Ursache bezeichnet.[1]) Insofern dann οὐσία auch in der Bedeutung von Substrat (ὑποκείμενον) und wiederum vom begrifflichen Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι) gebraucht wird,[2]) ist der principielle Charakter ohnehin offenbar.

Die Hauptbedeutung von οὐσία[3]) ist indess bei Aristoteles doch die von „Einzelsubstanz" oder Verbindung von Stoff und Form zu einem bestimmten, selbstständigen Wesen. Diese Substanz ist wesentlich Subject, ist ein selbstständiges Einzelwesen, das sein Sein in sich selbst, nicht in einem Andern hat, das nie Prädicat sein, nie als Bestimmung oder Eigenschaft von Anderem ausgesagt werden kann, von dem aber Eigenschaften, Thätigkeiten, überhaupt die übrigen Kategorien prädicirt werden können.[4]) Es sind also οὐσίαι Dinge, die in sich fix und fertig und abgeschlossen sind, also eine Individualität bilden und im Wesentlichen kein Mehr oder Weniger vertragen. Gleichwohl aber sind gerade diese οὐσίαι, die Einzeldinge, veränderlich, dem Entstehen und Vergehen unterworfen, weil sie die ὕλη neben εἶδος als constitutives Moment in sich haben; denn was ὕλη an sich hat, ist zwar Substanz, (nicht blos abstracter Begriff, εἶδος, τί ἦν εἶναι) aber es ist auch der Veränderlichkeit fähig, der Vergänglichkeit verfallen. Es gibt nur Eine οὐσία, die unveränderlich, unvergänglich, ewig ist, nämlich die Gottheit, die aber ohne ὕλη (εἶδος ἄνευ ὕλης) ist. Dagegen die wesentlichen Factoren der (endlichen) οὐσία, nämlich ὕλη und εἶδος sind beide dem Werden, der Veränderung nicht unterworfen. Insbesondere von der Form betont Aristoteles auf das Bestimmteste, dass sie dem Werden, dem Entstehen und Vergehen nicht unterliege, da nur z. B. die concrete

[1]) Metaph. VII 17.
[2]) Met. VII 13.
[3]) Μάλιστ' οὐσία. Met. XII 3. VII 1.
[4]) Metaph. V 8. VII 1—3. VIII 1 und 3, XII 3.

eherne Kugel entsteht und vergeht, nicht aber die Kugel an sich, die Form.[1]) Dass das Einzelwesen trotz dieser Veränderlichkeit von Aristoteles als höherer Grad von οὐσία bezeichnet wird, hat seinen Grund wohl darin, dass er in demselben allein bedeutungsvolle Realität erblickte, während ὕλη als solche zwar Realität, wenigstens der (realen) Möglichkeit nach besitzt, aber ohne Form keine weitere Bedeutung (Vollkommenheit) hat, εἶδος dagegen zwar Bedeutung, Sinn besitzt (Begriff), aber keine wirkliche Realität hat ohne Verbindung mit ὕλη.[2]) Beide erhalten ihre eigentliche Verwirklichung erst durch ihre Verbindung, durch welche das Einzelwesen besteht. Aristoteles bezeichnet daher dieses auch als das zuerst Seiende (πρώτως ὄν) und als die erste Ursache (πρῶτον αἴτιον); denn das Ganze ist, wenn nicht der Zeit, doch dem Begriffe oder der Natur nach früher als die einzelnen Momente, Theile und Eigenschaften desselben (πρῶτον oder πρότερον λόγῳ, γνώσει, φύσει.[3]) In diesem Sinne ist der Mensch (als Ganzes, als Individuum) früher als seine Theile und Eigenschaften. Für das Erkennen aber ist gleichwohl nicht das Einzelwesen das Höchste und eigentlicher Gegenstand des Wissens und des Wahrseins, sondern nur das begriffliche Wesen (εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι) das Allgemeine, das im Begriffe gedacht wird (τὸ καθόλου); und also bilden nicht die Vorstellungen (φαντάσματα) der wirklichen, individuellen Ganzheiten oder Einzeldinge den Gegenstand des Wissens oder der Verstandeserkenntniss, sondern nur das Allgemeine, das sich in den Einzeldingen Verwirk-

[1]) Metaph. VII 7—9. VIII 5.

[2]) In der neueren Philosophie haben besonders Cartesius und Spinoza den Begriff Substanz umgestaltet und eigentlich nur das ὑποκείμενον als solche gelten lassen, wodurch sie nur noch reales Sein, Existenz ausdrückte, aber sonst keine Bedeutung mehr hatte. Leibniz hat durch die Monaden der Substanz wieder höhere Bedeutung zu geben gesucht, insofern er auch Kraft und Form in sie verlegte.

[3]) Metaph. VII 1 und 17.

lichung gegeben, in ihnen immanent ist und durch die Erkenntnisskraft (νοῦς) aus ihnen gewonnen oder abstrahirt d. h. eben als das Allgemeine (τὸ καθ' ὅλου) erkannt wird.

Die Einzelsubstanzen, oder Wesen (οὐσίαι) sind nun theils natürliche, theils künstliche, entstehen aber beide durch ähnliche Factoren und in ähnlicher Weise. Die natürlichen bilden die Dinge der Natur mit ihrer reichen Mannigfaltigkeit, gliedern sich also in Gattungen (γένη) und Arten (εἴδη) von grösserer oder geringerer Vollkommenheit. Die Natur stellt in sofern mit ihren Producten allerdings eine Stufen-Reihe und eine Art von Entwicklung dar, aber die Ordnung derselben und ihre Klassification ist nur eine logische, nicht zugleich eine genetische, nicht eine Entwicklungsreihe der Abstammung oder des Hervorgangs der Einen aus den Andern zu immer höherer Vollkommenheit — wie diese die moderne Descendenzlehre behauptet und begründet. Eine Art Einheit in der Ursächlichkeit behauptet allerdings auch Aristoteles für die Natur- (und Kunst-) Produkte, aber diese principielle Einheit besteht nach ihm nur in einer formalen, nämlich in der Uebereinstimmung darin,[1]) dass alle in gleicher Weise als Einzelwesen (σύνολον, σύνθετον, οὐσία) gebildet sind aus Stoff und Form. Dagegen erscheinen im Besonderen bei den Dingen diese constitutiven Momente oder Wesenstheile (ἀρχαὶ τῶν οὐσίων) als verschieden, können also nicht betrachtet werden als Erscheinungen oder Produkte eines einheitlichen Grundprincips (ἀρχή), das sich in mannichfaltiger Weise besonderte und in einem grossen Entwicklungsprozesse der Natur ausgestaltete. Wenigstens wird solches von Aristoteles nicht ausdrücklich behauptet und dargestellt, wenn auch der Gedanke selbst seinem System nicht ganz fremd und nicht disharmonisch mit demselben ist, ja latent wohl da zu sein scheint. Zu bemerken ist

[1]) Metaphys. XII 4 und 5.

dabei noch, dass die Verbindung von Stoff und Form zur Bildung der οὐσία nicht eine blos mechanische, äusserliche Zusammenfügung ist, sondern dass dadurch ein drittes, eine eigenartige (dynamisch gewordene) Einheit gebildet ist. Insofern ist οὐσία eines Dinges als πρῶτον αἴτιον seines Seins dasjenige, was seine eigenthümliche Bestimmtheit oder Washeit ausmacht. Das Fleisch z. B. besteht aus Feuer und Erde,[1]) aber es ist doch nicht dasselbe, was Feuer und Erde ist, sondern eine eigenartige Einheit, eben das Fleisch, und löst man diese auf, so besteht wieder nur Feuer und Erde. So ist auch die Sylbe etwas Anderes als die einzelnen Buchstaben, aus denen sie besteht (d. h. sie hat eine eigenartige Bedeutung, die den Buchstaben an sich nicht zukommt). Eben dieses, von den Elementen selbst verschiedene Etwas, wodurch Feuer und Erde Fleisch sind, diese Ursache, das διὰ τί des Fleisches, ist seine οὐσία. Somit ist οὐσία eigentlich das innere Warum oder διὰ τί für das Dieses-sein eines Dinges, für die eigenartige Individualität mit ihren Eigenschaften. Damit ist doch eigentlich von Aristoteles selbst angedeutet, dass ein eigenartiges organisches Princip wirksam sei, das den Stoffen die bestimmte Form zu geben vermag, und dass diese nicht als ein todtes, leeres Abstractum aufgefasst werden dürfe (demnach im Denken selbst nicht in seiner eigentlichen, vollen Wahrheit existiren und erfasst werden könne, was freilich mit anderen Behauptungen des Aristoteles nicht durchaus in Uebereinstimmung steht).

Wie die concreten Dinge, die Einzelsubstanzen (οὐσίαι) ursprünglich entstanden sind nach Aristoteles, ist nicht bestimmt dargestellt, und da Form und Stoff, aus denen sie bestehen, ewig d. h. unentstanden und unvergänglich sind, so wird wohl auch ihre Verbindung im Allgemeinen als ewig angenommen werden müssen, wenn auch im Einzelnen

---

[1]) Metaphys. VII 17.

beständiger Wechsel stattfindet, — da Form an sich nicht bestehen kann und Stoff an sich niemals ohne alle Form bestanden hat nach Aristotelischer Anschauung. Insofern dürfte nach einem ersten Anfang oder Ursprung der οὐσίαι oder Einzelwesen der Natur eigentlich gar nicht gefragt werden. Da indess doch Aristoteles selbst das Wesen des Stoffes an sich und der Form an sich betrachtet mit ihren Eigenschaften, gesondert von der Verbindung und von der οὐσία als Produkt derselben, so kann immerhin die Frage entstehen nach dem Verhalten der beiden Momente bei der principiellen Constituirung der Einzelsubstanzen. Da nun wird bei Aristoteles, wie wir schon sahen, die Initiative eigentlich dem Stoffe, ὕλη zugetheilt, wenn er nicht gar als Quelle der erscheinenden Materie (Elementarstoff) und der Form zu betrachten ist. Es wird nämlich schon jede Bewegung überhaupt als eine Art Lebensthätigkeit, als Zielstreben und Bewegtwerden durch ein Ziel (Form), Uebergang von Möglichkeit (δυνάμει ὄν) in Wirklichkeit (ἐνεργείᾳ ὄν) aufgefasst; und somit wäre eine allgemeine Beseelung des Stoffes angenommen.[1]) Jedenfalls aber die (reale) Möglichkeit dazu wird dem Stoffe dadurch zugesprochen, dass ein Verlangen und Streben nach Form, also nach Vollkommenheit oder nach dem Besten angenommen wird. Denn dieses Verlangen selbst muss, wenn es ein wirkliches, reales sein soll, schon als eine Art Form, d. h. als verlangte Form, als ein Sich-gestalten, oder nach einer Idee bilden-Wollen, aufgefasst werden, die ihre Realisirung dann durch εἶδος, die wirkliche Form erhält, wie ja auch der weibliche Keim schon als eine Art Form (reale Möglichkeit) aufzufassen ist, die durch den männlichen Samen ihre Verwirklichung erfährt. Aristoteles selbst sucht ja seine Anschauung dadurch klar zu machen, dass er sagt: der Stoff verlange nach Form wie das Weibliche nach Männlichem, das Hässliche nach Schönem.[2])

[1]) Phys. III 4. Metaph. IX 1—5.

[2]) Metaph. XII 7.

In diesem allgemeinen Verlangen und Streben nach Form oder Vollkommenheit, das zugleich ein Streben nach dem höchsten Ziel, also allgemein teleologisches Streben ist, dürfte das einheitliche Princip aller Naturdinge, besonders der organischen oder beseelten, bei Aristoteles zu suchen sein — obwohl die Auffassung immerhin an Dunkelheit leidet. Wie aber diese Vielheit und Verschiedenheit der Wesen aus diesem Streben hervorgehen könne, ist daraus nicht klar zu ersehen, da Aristoteles doch ein eigentlich actives, allgemeines Bildungsprincip mit der Tendenz der Differenzirung und Vervollkommnung nirgends ausdrücklich annimmt, und andererseits der doch eigentlich passiv gedachte Stoff nicht wohl Ursache der Verschiedenheit und Stufenfolge sein kann, ebenso wenig wie die unbeweglich und unveränderlich gedachten, also bestimmt in sich abgeschlossenen Formen. Solcher Formen scheinen also als Ziele oder Zwecke der Naturbildung unendlich viele an sich zu sein, die beständig der Materie eingebildet oder in ihr zur Verwirklichung gebracht werden — fast wie Platon'sche Ideen. Sie sind dabei zwar die eigentlichen letzten Ursachen als Endzwecke der Bildung, aber doch nicht das eigentlich Ausführende dabei; sie, die εἴδη, können mehr nur als die normgebenden, bestimmenden Gesetze, denn als die schaffenden Kräfte betrachtet werden. In ähnlicher Weise, wie nach Aristoteles zwar die Kunst die Ursache des Kunstwerks ist, das aber doch nicht ohne Künstler zu Stande kommen kann, oder die Gesundheit die Ursache der Gesundheit d. h. der Beseitigung der Krankeit ist, aber doch nur als Idee durch die Thätigkeit des Arztes sich zu verwirklichen vermag. So scheint also auch hienach ein über ὕλη und εἶδος stehendes wirksames Princip angenommen werden zu müssen, das der Beraubung (στέρησις) entgegensteht und sie allmählich überwindet, mehr oder minder, den Verhältnissen gemäss und nach Massgabe des εἶδος, das Verwirklichung durch oder als

ἐνέργεια finden soll. Und diess scheint angedeutet zu sein in dem schon oben erwähnten πρῶτον αἴτιον, das als ἀρχή des Einzeldinges die eigentliche οὐσία, das Einzelwesen als Subject mit seiner Eigenart begründet.

In weiterem Sinne wird οὐσία von Aristoteles auch von dem gebraucht, was überhaupt ein reales Sein hat (nicht blos gedacht ist als Abstractes oder Allgemeines). Daher ist ihm auch ὕλη (ὑποκείμενον) und εἶδος (τὸ τί ἦν εἶναι, λόγος ἄνευ ὕλης, ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία) eine οὐσία. Von ὕλη versteht sich diess eigentlich schon in sofern von selbst, als sie niemals rein als solche, sondern stets mit einer Form behaftet gedacht werden soll und also in Wirklichkeit (abgesehen vom abstracten Begriff) stets als ein σύνολον, ein ἐξ ἀμφοῖν betrachtet werden muss — obwohl Aristoteles allerdings auch so spricht, als ob ὕλη rein als solche οὐσία sei und τὸ σύνολον oder τὸ ἐξ ἀμφοῖν nur mehr οὐσία sei als ὕλη allein. Man kann sie aber als solche gelten lassen, insoferne sie allerdings ein wesentliches, constitutives Moment der οὐσία im höchsten Sinne ist, die reale Möglichkeit, das δυνάμει ὄν für die Wirklichkeit. — Auch εἶδος wird als οὐσία bezeichnet und zwar als τρίτη οὐσία.[1]) Als solche kann εἶδος oder τί ἦν εἶναι insofern betrachtet werden, als die Form, oder das begriffliche Wesen, doch auch als ein an sich Seiendes aufgefasst wird, wenn auch nicht als ein jenseitig bestehendes wie bie Platon'schen Ideen. Also als Etwas betrachtet wird, das nicht erst durch ein Anderes sein Sein oder Wesen erhält, da dieses eben nicht entsteht und nicht vergeht, sondern nur concrete Erscheinung, Verwirklichung findet in den Einzeldingen, aber seine Wesenheit behauptet, auch wenn diese vergehen.[2])

Τὸ καθόλου endlich, das Allgemeine, das als Prädikat von Vielem ausgesagt wird, ist zwar auch unter den Be-

[1]) Metaph. VII 3—4.

[2]) Metaph. VII 7—9.

deutungen (τρόποι) der οὐσία aufgeführt,[1]) da aber hierauf die wesentliche Bestimmung der οὐσία, dass sie an sich und Subject sei, und also von keinem Andern als blosses Prädikat ausgesagt werden könne, nicht wohl anwendbar ist, wenigstens noch weniger als auf ὕλη und τί ἦν εἶναι, so dürfte schon desshalb trotz dieser Aufzählung demselben der Charakter der οὐσία abgesprochen werden. Ausserdem aber führt Aristoteles ausdrücklich näher aus,[2]) dass das καθόλου nicht als für sich seiendes Wesen (wie es in der Platon'schen Ideenlehre geschehe) angenommen werden könne, weil ihm eben die wesentlichsten Erfordernisse der Substantialität abgehen — wie Aristoteles eben sie bestimmt hat. Indess ganz unbedingt und allgemein lässt sich wohl doch kaum behaupten, dass καθόλου und οὐσία niemals identisch seien. Das καθόλου ist allerdings begrifflich abstract und allgemein, allein das τί ἦν εἶναι ist auch begriffliches Wesen, abstract und allgemein, ist eben dadurch auch Gegenstand des Wissens, da nur τὸ καθόλου ein solcher sein kann. Insofern stimmt beides überein und des Aristoteles Aufzählung des καθόλου unter den Arten der οὐσία (Met. VII 3) wäre in sofern nicht unberechtigt. Der Unterschied von beiden dürfte nur hauptsächlich darin bestehen, dass das τί ἦν εἶναι das Allgemeine (τὸ καθόλου Wissensobject) der Einzeldinge und Arten (πρῶται οὐσίαι und δεύτεραι οὐσίαι, also dessen was auch Subject ist), deren es ja auch viele gleiche gibt, bezeichnet, καθόλου dagegen eben dieses Allgemeine ausdrückt, aber zugleich noch für vieles Andere gebraucht wird, was nicht Subject sein kann, nicht für sich besteht, sondern nur als Eigenschaft an Anderem, als Verhältniss durch Anderes ist und nur als Prädikat behauptet werden kann. Also: das τί ἦν εἶναι kann auch als καθόλου bezeichnet werden und

[1]) Metaph. VII 3.
[2]) Metaph. VII 13. vgl. III 6. X 2.

dieses καθόλου ist auch οὐσία, allerdings nicht im Sinne vom Einzelwesen selbst, sondern eben von τί ἦν εἶναι; dagegen nicht jedes καθόλου ist auch als τί ἦν εἶναι zu betrachten und ein solches καθόλου ist nicht οὐσία. Es dürften sich demnach die beiden genannten Stellen im siebenten Buche der Metaphysik immerhin vereinbaren lassen.

So viel ist demnach jedenfalls klar, trotz mancher Dunkelheit im Einzelnen, dass eine οὐσία, ein wirklich Wesenhaftes, ein selbstständiges Sein oder Subject nur durch εἶδος, durch Form (Gestaltung) entsteht und besteht. Und zwar ist diess anzunehmen, mag man diesem εἶδος selbst schaffende, wirksame Kraft zuschreiben und es nicht blos als ruhendes oder die Thätigkeit normirendes Ziel betrachten, oder mag man aus der ὕλη eine nach Form verlangende, zielstrebende Potenz sich als Gestaltungsmacht erheben lassen, um εἶδος und ὕλη zu einem einheitlichen geformten, wesenhaften Ganzen zu verbinden. Das Gestalt- oder Form-verleihende Moment ist jedenfalls das, was die Wesenheit oder Substantialität begründet. Und insofern kann man mit einigem Recht die Behauptung eines allgemeinen Entwicklungs- oder Gestaltungsprincips in der Natur dem Aristoteles zuschreiben.

---

4. Die Seele (ψυχή).

Aristoteles prüft im ersten Buche der Schrift „von der Seele“ die Ansichten der früheren Philosophen von der Natur oder dem Wesen der Seele und weist dieselben sammt und sonders als unrichtig oder ungenügend zurück. — Da es zwei Merkmale hauptsächlich sind, wodurch sich das Belebte und Unbelebte von einander unterscheiden, nämlich Bewegung und sinnliche Wahrnehmung, so suchten diese Philosophen in der Seele das Princip für die Be-

wegung, oder für die sinnliche Wahrnehmung, oder für Beides zugleich und statteten demgemäss die Seele auch mit dem aus, was sie daraus erklären wollten. Soll also die Seele als Ursache der Bewegung oder als Bewegendes gelten können, so muss sie auch selbst bewegt sein, da ihnen schien, ein Unbewegtes könne nicht Ursache der Bewegung sein. Wie daher auch sonst das Wesen der Seele gedacht wurde, ob als Stoffliches oder mehr als Geistiges, die Eigenschaft der Selbstbewegung ward ihr stets beigelegt. So ward die Seele betrachtet als stets bewegliches Feuer oder als Vereinigung feinster, rundester, stets beweglicher Atome; und selbst Platon fasst die Seele noch auf als Etwas, das Selbstbewegung hat, oder wesentlich selbstbeweglich ist. — Insofern die Seele als Princip der sinnlichen Wahrnehmung betrachtet wurde, hielt man zur Bestimmung ihres Wesens den Grundsatz für massgebend, dass nur Gleiches von Gleichem erkannt werden könne. Demgemäss dachte man sich das Wesen der Seele als eine Mischung der Stoffe, weil sie nur so im Stande zu sein schien, das Sinnliche zu erkennen. Nur Anoxagoras machte hierin eine Ausnahme, da er im Gegentheil annahm, nur von Entgegengesetztem könnten die Dinge erkannt werden, und daher ein Geistiges als Erkenntnissprincip auch für Wahrnehmung des Sinnlichen geltend machte. Um endlich die Seele für Beides zugleich, für Bewegung und sinnliche Wahrnehmung geeignet zu denken, fasste man sie auf als Harmonie, oder als sich bewegende Zahl. Aristoteles bestreitet die Richtigkeit all dieser Annahmen und sucht dieselben mit mehr oder minder wichtigen Gründen zu widerlegen. Die Seele kann nicht selbst als ein Körperliches aufgefasst werden, obwohl sie nicht ohne Körper sein kann; sie ist daher weder ein bestimmter Stoff, wie Demokrit annimmt, noch eine Mischung von Stoffen, wie Empedokles meint. Wäre sie ein Körperliches, so könnte sie nicht im Körper verbreitet sein, da nicht zwei

Körper zugleich in demselben Raume sein können. Auch als ein sich selbst Bewegendes kann die Seele nicht betrachtet werden, da alle Bewegung zuletzt doch örtliche Bewegung ist und also die Seele stofflich, körperlich sein müsste, wenn sie eine Zweiheit (örtlich) in sich schlösse, ein Bewegendes und ein Bewegtes. Nur nebensächlich kann die Seele allenfalls an der Bewegung Theil haben. Gleichwohl freilich geht von der Seele, insofern sie Form des Leibes ist, alle Bewegung in demselben, das körperliche Leben von ihr aus. Auch als Harmonie lässt Aristoteles das Wesen der Seele nicht gelten, denn diese würde Theile voraussetzen, Verbindungs- oder Mischungsverhältniss von Stoffen sein, und kann also nur auf die leibliche Organisation Anwendung finden. Endlich auch eine sich selbst bewegende Zahl ist die Seele nicht, denn die Seele bewegt sich nicht, wie schon bemerkt, und wenn sie eine Zahl wäre, so könnte sie sich schon desshalb nicht bewegen.

Aristoteles versucht nun, vom zweiten Buche an, seinerseits das Wesen und die Bethätigungsweise der Seele überhaupt und dann der menschlichen insbesondere zu bestimmen. Die Seele überhaupt ist ihm Princip (ἀρχή)[1]) der lebendigen Wesen, ist Form und Wesen des Beseelten d. h. alles dessen, was fähig ist, eine Bewegung durch sich selbst in sich selbst hervorzubringen. Die Seele als Form des Leibes ist zwar nicht mit diesem identisch, aber doch nicht ohne ihn, da sie sich eben wie alle Form nur im Stofflichen verwirklichen kann. Sie ist also Verwirklichung in einem Leibe, der mit Organen begabt ist; oder ist die erste (ursprüngliche d. h. die Grundlage für alle übrigen Bethätigungen bildende) Verwirklichung des physischen Leibes, welcher der Möglichkeit nach das Leben in sich hat. Sie schliesst also Form, Kraft der Bewegung

[1]) De an. I 1.

und Zweck (τέλος) in sich. Seele und Leib sind daher Eins, sowie das Wachs und seine Form Eins sind. Sie sind ihrem Begriffe nach verschieden, ihrem Dasein nach sind sie untrennbar. Das Leben ist nicht eine mechanische Verbindung von Seele und Leib, das lebende Wesen nicht ein aus beiden Zusammengesetztes, sondern die Seele ist es eben, die im Leibe wirkt, oder vielmehr diesen selbst wirkt. Daher ist die Thätigkeit der Seele durchaus eine auf einen Zweck gehende, sie hat den Leib mit seinen Organen und zugleich damit sich selbst zum Zweck ihrer Wirksamkeit. Aristoteles bezeichnet daher die Seele als erste Verwirklichung eines physischen Leibes, welcher der Möglichkeit nach Leben hat, (ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει). [1]) Die Seele ist demnach οὐσία als εἶδος eines physischen Körpers, welcher der Möglichkeit oder Fähigkeit nach lebendig ist (ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος). [2]) Sie ist ἐνέργεια, insofern sie für ihre organische Verwirklichung thätig ist, also als Thätigkeit, und ist ἐντελέχεια, insofern die Verwirklichung erreicht, vollendet ist im beseelten organischen Leibe, also insofern sie That geworden ist. [3]) Es ist damit z. B. die menschliche ψυχή, die an sich auch nur εἶδος oder τί ἦν εἶναι ist, zum wirklichen Menschen geworden, hat ihr Ziel damit erreicht, die Verwirklichung der Menschennatur, wenn auch zunächst nur die erste (πρώτη ἐντελέχεια), die sich dann in den besonderen Acten des physisch-psychischen Lebens bethätigen kann (wie die ἐπιστήμη als geistiger Zustand sich in θεωρεῖν, in den einzelnen geistigen Acten bethätigt, aber vorhanden ist, auch wenn dieses gerade nicht geschieht).

Diess ist nun die erste, allgemeinste Bestimmung der Seele (ψυχή), die für alle Arten der lebendigen (organischen)

[1]) De an. II 1.
[2]) De an. II. 1.
[3]) Metaph. IX 8, 20.

oder beseelten Wesen gilt, für die niedersten, wie für die höchsten, bei denen nur noch weitere besondere Kräfte hinzukommen, und die speziell im Menschen durch etwas nicht blos Höheres, sondern geradezu Andersartiges, die denkende Kraft, den νοῦς, Ergänzung oder Potenzirung erhält. Besseres und Vornehmeres als die Seele kann es nun nicht geben, am wenigsten Besseres als die Vernunft; denn mit gutem Grunde muss diese in der Natur überhaupt als das Vornehmste und Erste gelten, während die Elemente nur das Erste der einzelnen Dinge sind.[1])

Die erste, unterste Stufe oder Art der Bethätigung der Seele besteht in der Ernährung und Erzeugung der beseelten Wesen. Diess geschieht bei den Pflanzen, die Aristoteles auch schon als beseelte Wesen annimmt. Die Seele hat in ihnen nur ernährende Kraft (τὸ θρεπτικόν), die sich in der Aufnahme der zur Erhaltung erforderlichen Nahrung äussert und in der Verwendung derselben für alle Theile des Organismus. Erhaltung und Wachsthum ist dadurch bedingt, aber auch die Fortpflanzung, die Aristoteles mit dem vegetativen Leben in unmittelbare Beziehung setzt, oder als identischen Vorgang mit dem Wachsthum auffasst. Uebrigens bethätigt sich die ernährende Seele in den bekannten Momenten: Sie ist Ursache der Bewegung (κίνησις), erstrebt das Ganze als Ziel (τέλος durch ἐνέργεια) und realisirt das Wesen als vollendetes Ganzes (οὐσία durch ἐντελέχεια). Die Natur verfährt nach Aristoteles, indem sie das Ganze als Ziel erstrebt, in gleicher Weise, wie der nach Vernunft handelnde, durch eine Vorstellung in seiner Thätigkeit geleitete Mensch; aber freilich nicht mit Bewusstsein und Ueberlegung und daher auch nicht alle Hindernisse der Zielerreichung überwindend. Wenn indess auch die Erzeugung der ernährenden Seele zugeschrieben wird, so geschieht diess keineswegs mit

[1]) De an. I 5.

voller Berechtigung, obgleich freilich die Ernährung die Grundbedingung und gewissermassen die Quelle der Erzeugung ist. Bei der Ernährung handelt es sich nur um Erhaltung und Ausbildung des schon daseienden Individuums, bei der Erzeugung dagegen um Neusetzung eines solchen, die in der Regel nicht durch Ein Individuum geschehen kann, sondern nur durch zwei derselben Art, die also nicht eine Bethätigung des Individuums ist wie die Ernährung, sondern ein Act der Gattung.

Ob und wie die ernährende Seele d. h. das Pflanzenreich entstanden sei, ist bei Aristoteles nicht näher untersucht. Da Form und Stoff, sowie auch die Bewegung unentstanden sein sollen und doch keines der Beiden ganz ohne das andere wirklich ist, so scheint bei ihm von einem Entstehen der Pflanzen, als der untersten Stufe der Verwirklichung und Funktion der Seele, keine Rede sein zu können. Es könnte höchstens eine Entstehung durch Fortbildung oder Entwicklung angenommen werden, wenn schon der Stoff überhaupt als beseelt angenommen ist, wofür sich allerdings Andeutungen bei Aristoteles finden, während es auch an solchen für das Gegentheil nicht fehlt.[1]) Abgesehen von den Produkten der menschlichen Thätigkeit, die Zweckrealisirungen durch verständige Bethätigung sind, (also εἶδος und τέλος verwirklicht an sich tragen), scheinen die εἴδη nach Aristoteles nur als ψυχαί in der Natur sich zu realisiren und scheinen also die Pflanzen die unterste Stufe derselben zu sein. Sie sind demnach auch die erste Kundgebung des allgemeinen Strebens der Natur nach dem Vollkommenen, oder nach Darstellung des Göttlichen, oder nach Verähnlichung des Endlichen mit dem Guten und der höchsten Glückseligkeit Theilhaftigen durch Nachbildung desselben im Stofflichen. Aus diesem

[1]) Z. B. de an. I 5. und überhaupt die ganze Aristotelische Polemik gegen die Annahme einer Identität von Stoff und Seele.

Streben muss (sollte!) demnach auch die höhere Stufe des Beseelten hervorgehen, die Wesen nämlich, bei welchen die Seelen ausser der Kraft der Ernährung und Erzeugung auch noch das Vermögen der Empfindung, der sinnlichen Wahrnehmung und eines höheren Grades der Selbsbewegung haben — die Thiere. Aristoteles spricht sich allerdings auch darüber nicht bestimmt aus, woher nach ihm die Thiere eigentlich kommen: ob sie ihm überhaupt als entstanden und nicht vielmehr als ewig seiende, nicht entstandene und nicht vergehende Typen gelten; ob sie aus der Pflanzenwelt durch Fortbildung hervorgehen, oder denselben als neue Stufe des Beseelten irgendwie hinzugefügt worden, und wenn diess der Fall ist, wie und wodurch? Seinen allgemeinen Principien gemäss sind wir wohl berechtigt, anzunehmen, dass die höhere Seele und die complicirtere Verwirklichung derselben im thierischen Organismus mit seinen Organen der Empfindung, seinen Sinnen und Bewegungsmitteln aus jenem allgemeinen Verlangen des Stoffes nach Form hervorgeht, sei es zeitlich oder ewig, von dem oben schon die Rede war. Handelt es sich in der Natur allgemein um Erreichung der Form als Zweck des Strebens, und ist das höchste Ziel dieses Strebens die in sich vollkommene und seelige Gottheit, von der ein Nachbild gestaltet werden soll, so ist anzunehmen, dass wie die Formgebung überhaupt, so auch die vollkommene Form und deren körperliche Verwirklichung (ψυχή und ἐντελέχεια) Resultat jenes zuerst nur allgemeinen und unvollkommenen gelingenden Strebens war. Ist die Gottheit das allgemeine Ziel und dadurch die bewegende Ursache alles Strebens, so muss dieses auch auf Organe gehen, die im Nachbilde eine Nachahmung der göttlichen Vollkommenheit, der reinen Form also, des Denkens und der Glückseligkeit ermöglichen. Organe der Empfindung, des sinnlichen Wahrnehmens und des höheren Denkens mussten entstehen, durch welche Genuss, Einsicht und Glückselig-

keit für die endlichen Wesen möglich wurden — zur Nachbildung göttlicher Glückseligkeit.

Die sinnliche Wahrnehmung, durch welche die Thiere hauptsächlich von den Pflanzen sich unterscheiden, also auch die Thierseelen von den Pflanzenseelen, wird durch die Sinne vermittelt. Die Sinnesempfindung aber, durch welche die Wahrnehmung vermittelt wird, ist eine Bewegung oder Veränderung, welche in dem Wahrnehmenden durch das Wahrgenommene hervorgebracht wird. Zuerst wird der betreffende Sinn erregt und dadurch wird dann auch in der Seele die entsprechende Bewegung oder Veränderung hervorgebracht.[1]) Wiederum wird von Aristoteles hier zur Erklärung das Verhältniss von Möglichkeit und Wirklichkeit verwendet. In den Sinnen ist die Wahrnehmung zunächst der Möglichkeit nach und diese wird durch die Bewegung, die der einwirkende Gegenstand hervorbringt, zur Wirklichkeit gebracht (indem mittelst des Körpers die Seele in Bewegung gesetzt wird), so wie das Brennbare erst durch wirkliches Feuer aus dem Zustande der Möglichkeit zur Wirklichkeit, zum wirklichen Brennen gebracht wird. Die Sinne sind demnach hier als Empfänglichkeit, Möglichkeit oder als (empfänglicher) Stoff aufgefasst, die wahrgenommenen Gegenstände aber als Wirkliches, als Form, die dem Wahrnehmenden aufgeprägt wird. Die Sinne sind also dem Vermögen nach das, was die Dinge in Wirklichkeit sind, wie der Verstand (νοῦς) alles Denkbare (νοητά) dem Vermögen nach, und daher die Seele gewissermassen alles Seiende ist.[2]) Was auf die Sinne wirkt, ist nicht der Stoff der Dinge, sondern die Form und zwar diejenigen Formen oder Eigenschaften derselben auf jeden Sinn, für die er seiner Natur nach die Empfänglichkeit hat. Die Sinnesempfindung ist daher

---

[1]) De anim. II 5. de Somno 1.

[2]) De an. III 2.

eine Aufnahme der sinnlichen Form ohne den Stoff, also eine Nachbildung der Form des Wahrgenommenen in der bildungsfähigen Seele mittelst der Sinne. Bedingt ist diese Fähigkeit bei den Thieren im Allgemeinen dadurch, dass sie einen Mittelpunkt ihres Seelenlebens haben, in welchem die sinnlichen Eindrücke sich zu Formen gestalten, zu seelischen Abbildungen des Wahrgenommenen, während die Pflanzen nur stofflich etwas erleiden.[1]) Durch das Wahrnehmungsvermögen der Thiere ist übrigens die ernährende- oder Pflanzenseele nicht aufgehoben, sondern nur zu einem Theil der ganzen Seele (des Thiers) geworden und in dieser enthalten, so etwa wie das Dreieck im Viereck enthalten ist.

Auf die Erörterung des Aristoteles über die einzelnen Sinne haben wir hier nicht näher einzugehen und ebenso nicht auf seinen Versuch, die Fünfzahl der Sinne zu begründen und sie mit den Elementen in Beziehung zu setzen. Wichtiger ist seine Annahme eines gemeinsamen Sinnes für die allgemeinen Eigenschaften der Dinge, für die keine speciellen Sinne da sind, wie: Bewegung, Ruhe, Zahl, Grösse, und durch den es zugleich möglich wird, die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne von einander zu unterscheiden und doch auch wieder zur Einheit eines Gegenstandes zusammenzufassen. Sonach wäre durch diesen Gemeinsinn die seelische Einheit bei den verschiedenen Sinneswahrnehmungen gewahrt und zugleich die Wahrnehmung einheitlicher Gegenstände ermöglicht trotz der Vielheit ihrer Eigenschaften, die durch die verschiedenen Sinne wahrgenommen werden. Er ist also wohl als eine unmittelbare Bethätigung der Einheit der wahrnehmenden Seele aufzufassen, als Gemeinsinn, der zwar nicht als ein besonderer sechster Sinn betrachtet werden darf, wohl aber gleichsam als die Basis oder ge-

[1]) De an. II 12.

meinsame Wurzel der fünf Sinne angesehen werden muss und insofern auch als erster Sinn bezeichnet werden kann. Als körperliches Organ oder als Sitz dieses Sinnes gilt dem Atistoteles das Herz. Auch das Bewusstsein scheint von demselben diesem Sinne zugetheilt zu sein; zunächst wenigstens das physisch-psychische Bewusstsein, wenn auch nicht unmittelbar das höhere Bewusstsein, das Selbstbewusstsein oder das Denken des eigenen Denkens. Allerdings widmet Aristoteles dem Bewusstsein keine besondere Untersuchung, wie diess in der modernen Psychologie üblich ist, aber aus gelegentlichen Bemerkungen scheint diess hervorzugehen. Die einzelnen Sinne haben ihre specifischen Functionen: Sehen, Hören u. s. w. Wenn aber wahrgenommen werden soll, dass das Sehen, Hören u. s. w. stattfinde,[1]) so ist diess eine (allen Sinnen) gemeinsame Wahrnehmung und gehört also dem Gemeinsinn an, d. h. der gemeinsamen Wurzel der Sinnesfunctionen in der Seele selbst, die sich ja doch, trotz aller Nothwendigkeit der Einwirkung der Gegenstände, von innen her mitbethätigen muss. Und wenn Schlaf als Gebundensein des den Sinnen zu Grunde liegenden Gemeinsinnes bezeichnet wird,[2]) so geht daraus ebenfalls hervor, dass dieser Gemeinsinn zugleich Grund des Bewusstseins ist, denn der Gegensatz von Schlaf, das Wachen, ist wesentlich vom (physisch-psychischen) Bewusstsein nicht unterschieden.

Mit dem Gemeinsinn und Bewusstsein steht das Gedächtniss und die Wiedererinnerung in unmittelbarem Zusammenhang. Besteht ja die Erinnerung gerade darin, dass frühere Wahrnehmungen und Vorstellungen wieder in das Bewusstsein eintreten. Damit in Verbindung steht der Sinn für zeitliche Verhältnisse, für das Jetzt und für das Früher und Später.[3]) Uebrigens unterscheidet Ari-

[1]) De an. III 1—2.

[2]) De somno. 2. (.. κοινὸν μόριον τῶν αἰσθητηρίων ἁπάντων).

[3]) De memoria 1.

stoteles zwischen Gedächtniss (μνήμη) und Wiedererinnerung (ἀνάμνησις). Jenes wird auch den Thieren zuerkannt und bethätigt sich unwillkürlich, diese dagegen besteht in willkürlicher Thätigkeit, in einem Besinnen, oder einer Art Schlussfolgerung, deren nur das eigentlich denkende Wesen, der Mensch, fähig ist. — Zu all' diesem aber ist die Phantasie nothwendig; selbst schon zur Sinneswahrnehmung, insofern sie doch ohne inneres Bild nicht möglich ist, ja eben darin besteht, dass der Gegenstand sich der Seele einprägt und Spuren hinterlässt wie ein Siegel im Wachs. Dieses Wahrnehmungsbild wird dann eben durch Phantasie oder als Phantasie zur Vorstellung, zum innerlich in das Bewusstsein gebrachten Bild (φαντασία αἰσθητική). Daher wird die Phantasie oder das Phantasiebild auch geradezu als abgeschwächte Sinnesempfindung bezeichnet (αἴσθησίς τις ἀσθενής). Von der Phantasie wird indess im Folgenden ausführlicher die Rede sein, daher wir hier nur noch darauf hinzuweisen haben, dass der Seele (ψυχή) auch noch Begehren zukomme in Folge des Vorstellungsvermögens, und dass diesem Seelenvermögen auch eine Art Denken bei Aristoteles nicht ganz abgesprochen ist, wenn auch die Worte öfter nicht dahin zu lauten scheinen. Das Erstere ist bei Aristoteles sehr einfach begründet: Mit sinnlicher Wahrnehmung und Vorstellung (αἴσθησις und φαντασία) sei Lust und Schmerz verbunden, denn sinnliche Wahrnehmung könne nicht ohne Lust- und Unlustempfindung sein. Diese aber finde nicht ohne Begehrung statt.[1]) Der Mittelpunkt und eigentliche Quell des Begehrens ist ebenfalls das Herz. — Weniger klar und sicher ist es, welches die eigentliche Ansicht des Aristoteles war bezüglich des Denkens bei den Thieren d. h. bei jenen Wesen, denen zwar Seele und mit ihr Sinneswahrnehmung,

---

[1]) De somno 1 . . . οἷς δ'αἴσθησις ὑπάρχει καὶ τὸ λυπεῖσθαι καὶ τὸ χαίρειν· οἷς δε ταῦτα καὶ ἐπιθυμία. Ebenso de an. II 2.

Gedächtniss, Phantasie und Begehren zukommt, aber noch nicht das höhere Denkvermögen (νοῦς). Da Aristoteles auch innerhalb des Thierreiches eine Stufenfolge oder Graduntersehiede der Vollkommenheit annimmt, so ist schon hieraus offenbar, dass auch die Thierseelen selbst grösserer oder geringerer Vollkommenheit in ihren Functionen theilhaftig seien — wie denn Gedächtniss und Phantasie nicht allen Thieren zugesprochen werden. Es werden also die höheren Thiere auch bei vollkommnerer sinnlicher Wahrnehmung eines vollkommneren psychischen Lebens fähig sein, ein höheres Vorstellungsleben haben und also dem eigentlichen Denken näher kommen als die niederen. Ausserdem ist der Gemeinsinn, der die Grundlage des psychischen Lebens bildet, also auch den Thieren eigen sein muss, als Fähigkeit der Unterscheidung, der Trennung der einzelnen, verschiedenen Sinneswahrnehmungen und der Verbindung derselben zu Gesammtbildern aufgefasst. Diese Thätigkeit ist aber schon eine Art Urtheilen und kann demnach wohl schon ein Denken, wenn auch noch unvollkommener Art genannt werden. Und wesentliche Momente des Denkens sind schon da in den nothwendigen Bildern oder Schematen, ohne welche kein Denken stattfinden kann (.. νοεῖν οὐκ ἐστιν ἄνευ φαντάσματος). In diesen Bildern ist das wahre Wesen der Dinge, der eigentliche Gegenstand des Denkens schon enthalten und ihre Verbindung und Trennung (richtig oder unrichtig) darf immerhin als dem Denken sehr nahe verwandt oder als eine Art von Denken bezeichnet werden. Wenn also Aristoteles gelegentlich behauptet, dass den Thieren nur sinnliche Wahrnehmung, nicht aber Denken zukomme, so ist diess, wie so manches Andere, nicht im strengsten Sinne zu nehmen. Ein ganz wesentlicher Unterschied kann schon auch desswegen nicht angenommen werden, weil sowohl das Vorstellen (φαντασία) als das Denken (νοῦς) es mit der Form (εἶδος) zu thun hat, nicht mit dem

Real-stofflichen; also mit dem, was das Wesen begründet, wenn auch allerdings das Denken in abstracter Weise und über das Vorstellen (φαντάσματα) sich erhebend. Ist es doch sogar ungewiss, auf welche Seelenkräfte das vermittelte Erkennen (διάνοια, διανοεῖσθαι) zu beziehen sei und ist doch von einer διανοητική ψυχή[1]) und λογιστική φαντασία die Rede; Combinationen, welche zeigen, dass doch keine scharfe Gränze hier gezogen werden solle oder könne!

Fassen wir zum Schluss des Aristoteles Lehre von der Seele kurz zusammen: Die Seele ist Form (εἶδος) eines stofflichen Wesens (Organismus), aber nicht blos äusserliche Form, wie etwa die Rundung die Form einer (stofflichen) Kugel ist, sondern sie ist als Form ein innerliches, von innen her wirkendes Princip (ἀρχή)[2]), das unmittelbar am Stoffe sich selbst bethätigt und demselben eine bestimmte Form gibt. Bei dieser Formgebung und Gliederung des stofflichen Organismus ist die Seele wirkend und zugleich Zweck, Ziel (τέλος) ihrer eigenen Wirksamkeit,[3]) denn sie will sich als Form Verwirklichung geben (als ἐνέργεια), und demnach ist sie im organischen Ganzen ἐννελεχεία, insofern sie im belebungsfähigen Stoffe sich verwirklicht. In den Pflanzen hat diese ψυχή es nur mit dem Stoffe selbst zu thun, den sie aufnimmt und

---

[1]) De an. III 8 und 9. . . ἐπεὶ δὲ ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις ἥ τῶν ζώων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως. III 3, wird νοεῖν, κρίνειν und αἰσθάνεσθαι der κίνησις κατὰ τόπον entgegengesetzt und bemerkt: δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαί τι εἶναι· ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἡ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων. III 10 wird ebenfalls Phantasie, also Vorstellen, zum Denken im weiteren Sinn gerechnet, dagegen Denken, Schliessen im engeren Sinne den Thieren abgesprochen.

[2]) De an. II 4.

[3]) Eigentlich also zugleich τὸ ὅθεν ἡ κίνησις und τὸ οὗ ἕνεκα, als Ziel unbewegt bewegend, um dem Wesen (Form εἶδος) Verwirklichung zu geben.

als Nahrung zur individuellen Erhaltung oder zur Fortpflanzung, Setzung neuer Individuen in realer, stofflicher Form verwendet. In den Thieren kommt zu dieser Fähigkeit und Function der Seele die Fähigkeit der Empfindung, der Wahrnehmung durch die Sinne und der innern Vorstellung des Wahrgenommenen in Gedächtniss und Phantasiethätigkeit — womit sich dann auch ein entsprechendes Begehren und Streben verbindet. Diese thierische, wahrnehmende und vorstellende Seele hat es nicht mehr mit dem Stoffe als solchem zu thun, nimmt nicht mehr diesen in den Umkreis ihrer Bethätigung auf, wie die ernährende und zeugende Seele, sondern erfasst die Dinge nur ihrer Form nach, wenn auch die Wahrnehmung noch durch die materiellen Sinnesorgane vermittelt ist. Die Gestaltung geschieht nicht mehr am Stofflichen, sondern eigentlich in der Seele selbst, insofern sie Formen in sich aufnimmt oder sich zu Formen des Wahrgenommenen bildet, so dass insofern die Seele die Form der Formen [1]) ist, die sie aufnimmt, in sich wieder hervorrufen und in Phantasie auch zu selbstthätigem Spiel verwenden kann. Die Fähigkeit hiezu erblickt Aristoteles darin, dass die lebendigen Wesen eine Mitte (psychisch und physisch) haben, also mehr in sich concentrirt sind als die Pflanzen und auch noch die niedersten Thiere. In diesem Centrum ist also der Ort der aufgenommenen Formen zu erblicken, in dem sie beharren oder sich wieder erneuern können, so dass auch die Zeit, die Fähigkeit des Zeitbewusstseins oder des Messens der Succession hier ihren Sitz hat. Die Stufenfolge der lebendigen Wesen führt also zu immer höherer innerer Selbstständigkeit und Vergeistigung und die Grundmacht in der Aristotelischen Welterklärung, das εἶδος, ist

[1]) Und zwar ψυχή insofern sie Gemeinsinn und Phantasie in sich schliesst, nicht blos ihrem vernünftigen Theile nach (μέρος νοητικόν) ist εἶδος εἰδῶν und τόπος εἰδῶν, insofern darunter die φαντάσματα, nicht die eigentlichen Begriffe verstanden werden.

innerlich und in sich central und individuell geworden, so dass sie fähig ist, das Wesen der Dinge, die Form schon ohne Stoff, wenn auch noch nicht ohne Gestalt, wie die reine Denkkraft (νοῦς) in's Bewusstsein zu bringen. Aus dem ursprünglich real und objectiv wirkenden Formwesen (εἶδος) ist die innerliche Form, die Seele geworden und aus dieser Seele erhebt sich subjectiv ein Vermögen reiner Formgestaltung, die Phantasie, durch deren Thätigkeit dann erst das reine Denken durch die höchste Erkenntnisskraft, den νοῦς möglich wird.

---

5. Die Phantasie (φαντασία).

Aristoteles widmet der Phantasie in der Schrift „über die Seele" eine besondere, wenn auch nur kurze Untersuchung[1]) und auch sonst öfter ist davon die Rede.[2]) Es kann indess nicht behauptet werden, dass die Auffassung und Darstellung des Gegenstandes zu vollkommener Klarheit und Bestimmtheit gekommen sei, obwohl derselbe wie es Aristotelische Art ist, in verschiedener Beziehung betrachtet wird und dadurch weitere Untersuchung mannichfache Anregung finden konnte.

Zunächst wird behauptet, dass „Phantasie" etwas Anderes sei als sinnliche Empfindung (Wahrnehmung) und Denken, dass sie aber nicht entstehe (γίγνεται) ohne sinnliche Wahrnehmung und ohne sie keine weitere Forschung (ὑπόληψις) möglich sei, dass aber auch Phantasie und denkende Untersuchung nicht Ein und Dasselbe sei, leuchte ebenfalls ein. Die Phantasie, wird weiterhin bemerkt, scheine (δοκεῖ) eine Art Bewegung zu sein und nicht ohne

---

[1]) De an. III 3.

[2]) S. über den Gegenstand die eingehende Untersuchung von Dr. J. Freudenthal. „Ueber den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles. Göttingen 1863.

sinnliche Wahrnehmung zu entstehen, sondern nur durch das Wahrgenommene, das die Empfindungen sind; die Bewegung entstehe durch die Energie der Empfindung und müsse dieser Empfindung (sinnlichen Wahrnehmung) gleichen. Darnach wäre also Phantasie (φαντασία) in passivem Sinne zu verstehen als ein durch die Bewegung der Sinesthätigkeit in den Sinnesorganen oder im Centralorgan derselben (Herz, Gemeinsinn) hervorgebrachtes Bild (Vorstellung), welches das Wahrnehmungsbild festhält oder wiederholt; oder Phantasie wäre eine durch Sinnesfunction geformte Bewegung der körperlichen Organe (und Seele), welche fortdauern oder sich wieder erneuern kann. Phantasie wäre also vom Gedächtniss und Erinnerung nicht wesentlich verschieden, sondern nur durch die ausdrückliche Beziehung, die bei letzteren auf einen bestimmten Gegenstand und eine bestimmte Zeit stattfindet, während das Phantasiebild als solches nur für sich, also beziehungslos ist. In diesem Sinn nennt Aristoteles die Phantasie auch eine Art abgeschwächter Sinneswahrnehmung.[1]) Indess wird Phantasie (φαντασία) doch auch sogleich wieder in activem Sinne genommen als Ursache der Phantasiebilder (φαντάσματα), wodurch sie als eigentliches Seelenvermögen und Organ der Erkenntniss erscheint, nicht blos als nachbleibendes und nachwirkendes Produkt der Sinneswahrnehmung.[2]) Das Phantasiebild ist demnach zwar in körperlichen Organen begründet und durch sie bedingt wie die Sinneswahrnehmung, ist aber auch ein psychischer Act — wie ja bei Aristoteles auch die Sinnesempfindung nicht blos eine eigenartige körperliche Function, sondern auch eine seelische Bethätigung ist.[3])

Was die Unterscheidung der Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) von den Phantasiebildern (φαντασία, Vorstellungen)

[1]) Rhet. I 11. ἡ δὲ φαντασία ἐστιν αἴσθησίς τις ἀσθενής.

[2]) De an. III 3. III 9.

[3]) De gen. anim. II 1. de part. anim. I 5.

betrifft,[1]) so wird sie von Aristoteles hauptsächlich dadurch begründet, dass die Sinneswahrnehmung bei allen den bestimmten Gegenständen entsprechenden Sinnen immer wahr, oder doch, wie später ermässigend beigefügt wird, dem Irrthum am wenigsten ausgesetzt sei, dagegen die Phantasiebilder wahr oder falsch sein können, oder, wie einmal geradezu behauptet wird, meistens falsch seien. — Anderwärts indess sind die Phantasiebilder an sich wiederum auch ausser Beziehung gesetzt zu Wahrheit und Irrthum, da diese nur bei dem Verbinden und Trennen (Urtheilen) stattfinden. Sinneswahrnehmung ferner ist allen Thieren eigen, Phantasie aber nur einigen. Wiederum aber bethätigt sich Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) im Schlafe nicht, während die Phantasie gerade in den Träumen sich hauptsächlich geltend macht, ja ausschliesslich herrscht. Endlich bringt die Phantasie ihre Gebilde (Vorstellungen, φαντάσματα) hervor ohne Gegenwart der Gegenstände, deren Bilder sie sind, d. h. ohne Einwirkung derselben auf die Sinne, während die Sinnesempfindung nur durch diese Einwirkung stattfindet. Dadurch nähert sich die Phantasie-Bethätigung schon einigermassen der Denkthätigkeit, die auch durch Sinneswahrnehmungen zwar bedingt oder ermöglicht wird, aber nicht die sinnlichen Gegenstände selbst zum Inhalte hat und unabhängig von diesen stattfinden kann. Aristoteles nennt daher auch sowohl das Denken eine Art Vorstellung,[2]) als auch Vorstellung eine Art Denken,[3]) so zwar, dass das Denken wohl auch geradezu in zwei Arten unterschieden wird: in Vorstellung als Grundlage des Denkens und in näheres Erforschen

---

[1]) Auch Platon stellt φαντασία als blosse Vorstellung der Sinnesempfindung gegenüber, (Theätet 151 E) und φάντασμα gebraucht er im Sinne von „Schein“ (Sophist. 235).

[2]) De an. I 1.

[3]) De an. III 7—10. de mem. I 1.

(ὑπόληψις) oder Untersuchen und Beurtheilen.[1]) Indess ist die Sprache hierüber allerdings schwankend.

Mit aller Bestimmtheit behauptet Aristoteles den Unterschied der Vorstellung oder des Phantasiebildes vom eigentlichen (abstracten) Denken und Wissen (νοῦς und ἐπιστήμη) und dann von der Meinnng (δόξα). Von νοῦς und ἐπιστήμη sagt er nur kurz, sie seien immer wahr, während die Vorstellung (φαντασία) allenfalls auch falsch sei. Etwas eingehender spricht er sich über den Unterschied von δόξα und φαντασία aus. Die Meinung (δόξα) kann sowohl wahr als falsch sein; aber auf sie gründet sich das Fürwahrhalten (πίστις); Meinen und Fürwahrhalten verbindet sich miteinander. Nun kommt aber keinem Thiere Fürwahrhalten (πίστις) zu, wohl aber vielen Phantasie. Ferner: Mit der Meinung verbindet sich das Fürwahrhalten, mit diesem die Ueberzeugung (πεπέισθαι) mit dieser der Begriff (λόγος); nun kommt einigen Thieren zwar Phantasie zu, keinem aber Begriff oder Vernunft (λόγος). Daraus ist klar, dass die Phantasie weder ein Meinen mit sinnlicher Wahrnehmung oder auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung, noch eine Verbindung von Meinen und Wahrnehmen sei. Dass die Phantasie nicht eine solche Verbindung von δόξα und αἴσθησις sei, gehe daraus klar hervor, dass wir zugleich eine Vorstellung (φαντασία) und eine ihr ganz entgegengesetzte Meinung haben können. Für die φαντασία hat die Sonne die Grösse eines Fusses, der Meinung aber ist sie grösser als der bewohnte Erdkreis.

Trotz all' dem aber wird φαντασία doch auch wieder mit dem Denken in die engste Beziehung gebracht und wohl auch, wie schon bemerkt, als eine Art von νοεῖν aufgefasst, als eine Art Denken, da wir dadurch eine Art Kenntniss erhalten.[2]) Selbst mit dem höchsten Denken

---

[1]) De an. III 3, 6.

[2]) De an. III 3. 8. 10.

(νοῦς) ist die Phantasiethätigkeit innig verbunden und nothwendige Bedingung schon dadurch, dass sie demselben die Vorstellungen (φαντάσματα) bietet, aus denen das wahre Wesen, der Begriff der Dinge durch den νοῦς erkannt werden soll. Aber auch das begriffliche Erkennen selbst oder das Produkt desselben, der abstracte Gedanke oder Begriff, bedarf wiederum der Phantasie, da dieser Begriff dem Verständniss nicht nahe gebracht, nicht erfasst werden könnte ohne alle bildliche Vorstellung. Daher muss die Phantasie ein allgemeines Bild oder Schema gestalten, um das begriffliche oder wahre Wesen der Dinge dem sinnlich-vernünftigen Menschen nahe zu bringen und verständlich zu machen. Aristoteles unterscheidet[1]) daher auch eine φαντασία αἰσθητική und eine φαντασία λογιστική und schreibt erstern auch den Thieren zu, während er letztere nur dem Menschen zuerkennt. Die Allgemeinbilder sollen dadurch entstehen, dass mehrere φαντάσματα in Eines zusammengefasst werden — ein Vorgang, der dann offenbar mit der das Wesen erfassenden Thätigkeit des νοῦς in unmittelbarer Verbindung stehen muss.[2]) Kein Wunder demnach, wenn Theophrast, der Schüler und nächste Nachfolger des Aristoteles, in Zweifel war, ob er die φαντασία zum Vernünftigen oder Vernunftlosen rechnen solle.[3])

Insofern Aristoteles das Phantasiebild auffasst als Nachwirkung oder Produkt der Sinneswahrnehmung, stimmt dasselbe mit dem Gegenstande selbst überein und ist, wenn die Beziehung auf diesen ausdrücklich mitgedacht wird, vom Gedächtniss oder Erinnerungsbild (μνημόνευμα) nicht verschieden. Das blosse Phantasiebild aber, ohne Beziehung auf einen Gegenstand, verhält sich wie ein Gemälde im Unterschiede von wirklichen Dingen und Verhältnissen. Diese Phantasiebilder sind wahre d. h. mit den Gegen-

[1]) De an. III 10.

[2]) De mem. 1 und 2. de sensu 1. Anal. post. II 19.

[3]) Simplicius de an. 80.

ständen übereinstimmende Vorstellungen und unterscheiden sich von den sinnlichen Wahrnehmungen nur durch Schwäche oder geringere Lebhaftigkeit. Man kann daher in Bezug auf sie die Phantasie als reproductive Einbildungskraft bezeichnen. Nicht alle Gebilde der Phantasie stimmen aber mit der Wirklichkeit überein, sondern weichen vielfach von ihnen ab und erscheinen als freie, willkürliche Gebilde derselben. Indess fasst diese Aristoteles nicht ohne weiteres auf als Werk einer schöpferischen, productiven Einbildungskraft, sondern sie erscheinen ihm zunächst nur als Wirkung von Störungen der in den Sinnesorganen oder im Centralorgan gleichsam niedergelegten Sinneswahrnehmungen, welche eine Umwandlung, eine Verunstaltung und Mischung erfahren. Diess geschieht besonders im Schlafe in den Träumen, bei Krankheiten und auch bei heftigen Begehrungen und Leidenschaften.[1]) Aristoteles nimmt dabei allenthalben auch eine körperliche Veranlassung an, insbesondere grössere Wärme und Zuströmen des Blutes. Dass die Affectionen und die dadurch erzeugte Störung und willkürliche Gruppirung der Wahrnehmungsbilder besonders im Schlafe, in den Träumen eintreten, hat nach ihm darin seinen Grund, dass im Schlafe nicht mehr, wie es am Tage geschieht, die Affectionen durch die stärkere Thätigkeit der Sinne und des Denkens zurückgedrängt werden, sondern nun zur Quelle der Empfindung, zum Herzen dringend, sich geltend machen. Aehnliches geschieht auch bei Melancholikern, Fieberkranken und Trunkenen. Alle diese Zustände bewirken, weil bei ihnen viel Dunst in den Organen vorhanden ist, starke Bewegungen und Erschütterungen. Die Affectionen (in die Wahrnehmungs-Organe aufgenommenen Bilder) verhalten sich, wenn die Hemmungen des Wachens

[1]) De somno 3. Die Träume sind κινήσεις φανταστικαὶ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις. De somniis 3.

nicht verhanden sind, gleich den Wolkenbildungen, die bald Menschen bald Centauren ähnlich und in fortwährender Umbildung begriffen sind.[1]) Die Melancholie hat auf Erzeugung solcher Einbildungen (denen die Wirklichkeit nicht entspricht) grossen Einfluss. Sie erzeugt oft eine Wärme, die der Stätte des Denkens nahe kommen kann; dann entstehen Krankheiten des Wahnsinns und der Ekstase (wie bei Sybillen und allen Gottbegeisterten), wobei die Gebilde der Phantasie für Abbilder der Wirklichkeit gehalten werden und das richtige Urtheil gehemmt ist.[2]) Und allenthalben auch bei Sinnestäuschungen bethätigt sich diese Art der Phantasie, insofern unrichtige Vorstellungen gebildet und für wahre Abbilder der Wirklichkeit, also für Erinnerungs- oder auch Wahrnehmungsbilder gehalten werden.

Solche Phantasiebilder können, obwohl sie nicht wirklichen Gegenständen entsprechen und also nicht durch Einwirkung dieser auf die Sinne erzeugt werden, doch nicht als Gebilde einer selbstthätigen, producirenden Einbildungskraft betrachtet werden, denn sie entstehen mehr durch Leiden als durch Thätigkeit der entsprechenden physisch-psychischen Organe. Indess wird doch auch bei Aristoteles der Phantasie eine productive Bethätigung, ein actives Verhalten zuerkannt. Abgesehen von dem activen Momente, das schon in der Sinneswahrnehmung selbst liegt, können ja die Bilder derselben absichtlich, willkürlich hervorgerufen werden, wie diess zum Behufe der genaueren Betrachtung für das Denken (νοῦς) geschieht, welches der φαντάσματα bedarf. Wenn dann für das Produkt des Denkens, die Begriffe, die das Wesen ausdrücken, Allgemeinbilder zum Behufe des Verständnisses geschaffen werden, so können wenigstens diese Bilder nicht

[1]) Probl. XXX 14. Nach neueren Nachweisungen kann indess diese Schrift nicht Anspruch auf volle Aechtheit machen.

[2]) Probl. XXX 1. de mem. 1.

blos in passiver Weise entstehen durch Störungen oder unwillkürliche Umwandlungen der Wahrnehmungsbilder (Sinnesaffectionen), da sie gar nicht durch blosse Sinneswahrnehmung entstehen, nicht Abbilder einzelner sinnlicher Gegenstände sind. Sie also kann man als Gebilde einer productiven Einbildungskraft, einer selbstthätigen Phantasie oder eines Momentes der Selbstsstthätigkeit derselben auffassen, und hier dann eine Verwandtschaft von φαντασία und νοῦς erblicken. Ausserdem aber ist dann auch noch die Bethätigung der Phantasie in der Kunst[1]) in Betracht zu ziehen, die nicht ohne ein Moment der Activität, des selbstständigen Producirens gedacht werden kann auch bei Aristoteles. Der Verlauf der Schaffung des Kunstwerkes zeigt diess klar genug. Man kann sagen, in der Kunst, wie auch bei dem praktischen, insbesondere dem ethischen Handeln ist die Phantasie die eigentlich leitende, principiell wirkende Macht. Und zwar dadurch, dass dieselbe das Ziel (den Zweck) zeigt, vorstellt, der durch Thätigkeit erreicht werden soll und dem gemäss diese allenthalben sich gestalten muss. Das zu schaffende Kunstwerk wird vorgestellt, und diese Vorstellung ist Norm und Princip der ganzen Thätigkeit und der wirklichen Erreichung des Zieles, — für den Künstler im ästhetischen Sinn, wie für den Techniker, den Arzt u. s. w. Die Vorstellung hiebei ist aber Produkt der Einbildungskraft, nicht blos Wahrnehmungs- oder Erinnerungsbild. Denn wenn Aristoteles auch die Kunst als Nachahmung der Natur auffasst, so meint er damit doch keine bloss sklavische Nachahmung, sondern auch Umbildung, Vervollkommnung, Idealisirung derselben — und diess setzt ein Moment der Selbstthätigkeit der dabei leitenden Phantasie voraus. Bei der dichterischen Begeisterung und bei denen, die sich durch Wohlbegabung (als εὐφυεῖς) auszeichnen, tritt dieses Moment in be-

[1]) Poët. XVII de mem. 1. (Probl. XXX 1) Eth. N. VI 4.

sonderem Masse hervor. — Nach all' dem Bemerkten wird man also kaum in Abrede stellen können, dass der Phantasie auch bei Aristoteles eine gewisse Selbstthätigkeit zugeschrieben wird, wenn er auch noch nicht die „produktive Einbildungskraft", oder die geniale schöpferische Potenz der neueren Psychologie und Erkenntnisslehre kennt. Man könnte wohl mit einigem Rechte, der Analogie der sonstigen Betrachtungsweise des Aristoteles folgend, auch bei der Phantasie Stoff und Form, einen passiven und einen activen Theil derselben unterscheiden. So dass man also nach Aristoteles' Weise auch die φαντασία schiede in φαντασία παθητική und φαντασία ποιητική, jene fähig Alles zu werden d. h. die Formen von Allem in sich aufzunehmen, diese fähig Alles zu bilden d. h. in selbstständiger Thätigkeit Formen in sich hervorzubringen, — wie er den νοῦς in νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός unterscheidet, wovon später die Rede sein wird. Und da selbst in der ὕλη doch auch ein actives Moment sich geltend macht, so ist es im Grunde selbstverständlich, dass auch die φαντασία (als psychische Thätigkeit und Fähigkeit) nicht ohne ein solches zu denken sein werde.

Bemerkenswerth ist noch besonders auch die Ableitung der φαντασία von φῶς bei Aristoteles; eine Ableitung, die später auch von den Stoikern insbesondere von Chrysippos geltend gemacht wurde und die sich auch noch bei Späteren z. B. bei Galenus findet. Aristoteles sagt: da das Gesicht der höchste Sinn ist, so hat die Phantasie den Namen davon erhalten, da ohne Licht nicht gesehen werden kann. [1]) Diese Annahme, die Aristoteles allerdings nicht näher be-

[1]) De an. III 3,13. ἐπεὶ δὲ ἡ ὄψις μάλιστα αἴσθησίς ἐστι, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἴληφεν (φαντασία), ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν. Trendelenburg bemerkt hiezu: wenn φαντασία auch nicht vom Worte φάος selbst abgeleitet sei, so könne sie doch zugleich mit φάος von derselben Wurzel abstammen, aus welcher auch φαίνω kommt, das der φαντασία nahe steht.

gründet und nicht weiter ausführt, dürfte insofern ganz richtig sein, als φαντασία ursprünglich eine äusserliche Bedeutung hatte und damit eine Wirkung des physischen Lichtes bezeichnet wurde, dann erst eine innerliche, psychologische Anwendung und Bedeutung erhielt. Die Bezeichnungen für das Geistige hatten ja überhaupt zuerst und ursprünglich ganz äusserliche Bedeutungen; sie bedeuteten physische Dinge oder Vorgänge und erhielten dann erst vergeistigte Bedeutungen. Ein auffallendes Beispiel dieser Art ist sogar πνεῦμα, das ursprünglich Wind, Hauch bedeutete und das später zur Bezeichnung des höchsten Gegensatzes des Physischen, des rein Geistigen gebraucht wurde. Aehnliches wird auch für φαντασία angenommen werden dürfen. Es stammt offenbar von φαντάζειν oder φαντάζεσθαι „erscheinen, sich zeigen" ab und bedeutet „Aussehen, Erscheinung" für die Sinne, insbesondere für das Auge und erweist sich so als Wirkung des physischen Lichtes. Auch Aristoteles bedient sich des Wortes in dieser Bedeutung.[1]) Und da es Erscheinungen gibt, denen kein Wesen, keine Wirklichkeit entspricht, die also blos „Schein" oder Trugbilder sind, so lag es nahe, das Wort φαντασία (φαίνεσθαι) auch in dieser Bedeutung zu gebrauchen. Sie findet sich ebenfalls bei Aristoteles.[2]) Indem nun die Bedeutung sich verinnerlichte, wurden beide Bedeutungen auf innere, psychische Bethätigungen übertragen, die äussere Erscheinung wurde zur inneren, oder zur Vorstellung, und der äussere Schein zum inneren, zum blossen, gegenstandlosen Phantasiebild; endlich das äussere Licht, welches die Grundbedingung der äusseren Erscheinung und des Scheines ist, ward zum innern, psychischen Licht, dem Licht des Bewusstseins in moderner Ausdrucksweise. Da aber in alter Zeit Bewusstsein und Vorstellung nicht bestimmt

[1]) De sensu 3. Meteor. I 3.

[2]) Soph. elench. 5. 6. Eth. N. III 7.

von einander unterschieden oder getrennt wurden, so konnte man mit φαντασία zugleich das Bewusstsein und die innere Erscheinung oder den inneren Schein (Täuschung), zugleich das Licht für diese innere Erscheinung und die Vorstellungsfähigkeit selbst bezeichnen. Wie das äussere Licht Ursache des Erscheinens, der Erscheinung, φαντασία im objectiven Sinn ist, so muss ein Licht auch der inneren, der φαντασία im subjectiven Sinne zukommen; denn Bild, oder Erscheinung und Licht müssen auch innerlich zugleich da sein, wenn psychisch die Welt sich wiederspiegeln soll in einem lebendigen, bewussten Wesen.

So können wir schliesslich sagen, dass die Phantasie nach Aristoteles als ein Mittleres erscheint zwischen sinnlicher Wahrnehmung (αἴσθησις) und Denken (νοεῖν), an beiden gewissermassen theilnimmt und demnach auch die Verbindung beider vermittelt. Sie geht aus sinnlicher Wahrnehmung hervor als Produkt oder Nachwirkung derselben, aber sie liegt mit ihrer Function in der That derselben auch zu Grunde; denn wenn sie als abgeschwächte Sinnesempfindung bezeichnet werden kann (αἴσθησίς τις ἀσθενής), so muss auch die sinnliche Wahrnehmung als der Phantasiefunction gewissermassen gleichartig aufgefasst werden können, insofern durch dieselbe innere Bilder der Dinge entstehen in Folge der Sinnesempfindung. Auf der andern Seite ermöglicht die Phantasie durch die Vorstellungen (φαντάσματα) erst das Denken, insofern sie diesem gleichsam das Material dazu bietet; zugleich aber nimmt sie wiederum die Produkte des Denkens auf, ihnen Gestaltung in Allgemeinbildern gebend und dadurch das Verständniss derselben ermöglichend. Damit bekundet die Phantasie schon eine gewisse selbstständige oder schaffende Thätigkeit, da in der Wirklichkeit solche Allgemeinbilder nicht existiren und also auch nicht blos durch die Sinne aufgenommen werden können. Indem ferner Worte [1]) für die besonderen

[1]) De an. II 8,14.

und allgemeinen Vorstellungen und Begriffe und ihren Zusammenhang zum klaren Verständniss und zur Mittheilung gebildet werden und damit die Sprache entsteht, zeigt sich diese Seelenfähigkeit noch auffallender, entschiedener als selbstständig wirkende Seelenkraft. Dasselbe ist der Fall bei der Hervorbringung der Kunstwerke (und Symbole), wie schon oben angedeutet wurde. Endlich aber selbst auch insofern die Phantasie Quelle oder Urheberin von inneren Bildern oder Vorstellungen ist, denen keine reale Wirklichkeit entspricht, die also nur Täuschungen, Illusionen, Irrthümer sind, zeigt sie eine Art selbstständiger Produktionskraft. Denn diese Bilder müssen doch von ihr selbst, auf welche Veranlassung hin es sein mag, hervorgebracht werden, weil sie ebenfalls nicht von aussen kommen können, da das Nichtseiende (das eigentliche Wesen des Irrthums) keine Wirkung hervorbringen kann — worauf Aristoteles selbst ausdrücklich aufmerksam macht.[1]) Da so mannichfach sich die Phantasie bethätigt, ist es nicht zu verwundern, wenn Aristoteles sie bald der Einen bald der Andern der Seelenkräfte oder -Functionen nahe bringt und, in Verlegenheit, welchem Theile der Seele er sie eigentlich zuschreiben soll, zuletzt geneigt ist, sie als etwas von allen andern Seelenkräften Verschiedenes aufzufassen.[2]) Sie kann in der That als solches betrachtet werden und zwar als Gemeinsames, allen andern Seelenfunctionen zu Grunde Liegendes, nicht als blos Eigenartiges neben den andern; denn in diesem Falle wäre die Unterscheidung von diesen nicht mit so grossen Schwierigkeiten verbunden. — Blicken wir endlich noch auf die objective, reale Bedeutung, welche φαντασία ursprüglich hatte, so können wir behaupten, dass in ihr die Hauptaction- und Function des Daseins angedeutet ist. In objectiver, realer Beziehung ist

[1]) De an. III 3,2.
[2]) De an. III 9,2.

es ja eben die Gestaltung und das Licht, wodurch das Dasein erst sich offenbart, zur Erscheinung kommt, ja eigentlich erst ist, oder sich verwirklicht, da doch weder Stoff an sich, noch Form an sich Wirklichkeit hat und sich offenbaren kann. Und Beides, Gestaltung und Licht, ist durch φαντασία ausgedrückt. Nicht minder aber ist φαντασία das eigentliche Offenbarungsorgan in subjectiver Beziehung, insoferne eben dieselbe als psychische Fähigkeit innerlich gestaltet und zum Bewusstsein bringt, und also ganz anolog wirkt mit der Action oder Function, wodurch die Welt als äussere Erscheinung sich gestaltet und offenbart.

---

6. Die Erkenntnisskraft (νοῦς).

Einer der wichtigsten und Jahrhunderte hindurch einflussreichsten Theile der Aristotelischen Philosophie ist seine Lehre von der Erkenntnisskraft und der Erkenntniss-Weise, die Lehre vom νοῦς. Aber sie hat auch stets einen der dunkelsten und streitigsten Punkte dieser Philosophie gebildet und ist auch jetzt noch keineswegs zur vollen Klarheit gebracht. Schon was dieser νοῦς eigentlich sei, worin sein Wesen und seine Fähigkeit des Erkennens bestehe, woher er stamme und in welchem Verhältniss er zu εἶδος, ψυχή und φαντασία stehe, ist keineswegs vollständig festgestellt. Ebensowenig aber, worin seine Erkenntnissfunktion bestehe und was der eigentliche Gegenstand derselben sei. Vollends dann die Unterscheidung von νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός hat die Unsicherheit noch vermehrt und die Lösung dieses Problems noch schwieriger gemacht. Indem wir im Folgenden diese Lehre des Aristoteles darzustellen und zur Klarheit zu bringen versuchen, wollen wir zuerst den νοῦς einfach als solchen nach Wesen und Function betrachten und dann

noch besonders die Unterscheidung desselben in νοῦς ποιητικός und παθητικός einer näheren Erörterung unterziehen.

a) Vom νοῦς überhaupt.

Unter νοῦς versteht Aristoteles im Allgemeinen das, wodurch die Seele denkt und sich durch Ueberlegung Ansichten bildet.[1]) Der νοῦς ist also hier als Denkkraft im Allgemeinen aufgefasst, als Organ des Denkens; als eigentliches Subject des Denkens aber erscheint die Seele (ψυχή). Indess stimmen die verschiedenen Aeusserungen des Aristoteles hiemit nicht vollkommen überein, sondern es herrscht grosse Unbestimmtheit im Ausdrucke. Und zwar sind es zwei Punkte, die nicht zur Klarheit kommen: Für's Erste, ob der νοῦς ein ganz selbstständiges Wesen von eigenem Substrat und Bewusstsein sei, oder nur ein Theil, eine besondere Kraft der Seele; dann worin die eigentliche (specifische) Function des νοῦς bestehe, ob nur in Erkenntniss oder Bewusstsein der Principien des Erkennens, oder auch in deren Anwendung auf gegebenes, durch die Sinne aufgenommenes Material. — In ersterer Beziehung finden sich manche Stellen, welche den νοῦς nur als Theil der Seele,[2]) also als Kraft derselben für eine bestimmte Erkenntnissthätigkeit bezeichnen, wozu die eben genannte im Grunde auch gehört. Sowohl in der Schrift von der Seele,[3]) als auch in der Metaphysik[4]) und Physik[5]) finden sich Stellen dieser Art. Andererseits aber wird mit aller Entschiedenheit der νοῦς als gänzlich von der ψυχή verschieden, und zwar seinem Wesen, seiner

[1]) De an. III 4. λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.

[2]) Met. XII 3,10. μὴ πᾶσα (ψυχή), ἀλλ' ὁ νοῦς. De an. II 2. zwar als ἕτερον γένος ψυχῆς bezeichnet, aber doch auch wieder den λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς gegenüber gestellt. Vgl. de an. III 4.

[3]) De an. III 4.

[4]) Metaph. XII 3.

[5]) Phys. VII. 3. διανοητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς.

Function, seinem Ursprung und seiner Dauer nach, aufgefasst; — wenn auch allerdings wiederum bemerkt wird, dass der νοῦς der Wirklichkeit nach nicht sei ehe er denkt, so dass man doch annehmen möchte, dass er als Möglichkeit sein Substrat an der Seele haben müsse. So wird der νοῦς der Seele gegenüber als getrennt oder trennbar, und als eine andere Art von Seele aufgefasst.[1]) Und er ist vom physisch-psychischen Wesen des Menschen dadurch verschieden, dass er leidenlos, unvermischt, in seiner Thätigkeit nicht an körperliche Organe gebunden, unvergänglich[2]) und das Göttlichste von Allem sei oder das allein Göttliche,[3]) das „von aussen" in den Menschen kommt.[4]) Auch ist er das sich selbst Denkende, und zwar so, dass er Denkendes und Gedachtes zugleich ist, denn bei dem was ohne Stoff (ὕλη), ist das Denkende und Gedachte dasselbe,[5]) — was aber freilich schon das Denken eines andern voraussetzt, da er an sich blos Potenz des Denkens und vor dem Denken nichts Wirkliches sein soll.

Auch in Bezug auf Art und Gegenstand der Erkenntniss des νοῦς stimmen die verschiedenen Stellen bei Aristoteles nicht vollständig überein. Bald scheint die Erkenntniss desselben nur auf die Principien des Erkennens[6]) und auf das allgemeine (übersinnliche oder unsinnliche) Wesen der Dinge beschränkt und rein geistig nur im Denken zu bestehen, bald scheint sich dieselbe auf Alles, auch das Sinnliche zu erstrecken und nie ohne sinnliche Form zu sein. Obwohl Aristoteles ausdrücklich sagt: λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή, so wird von

---

[1]) De an. II 2. νοῦς χωριστός und ψυχῆς γένος ἕτερον.

[2]) De an. III 5. Met. XII 5.

[3]) De an. I 4. Eth. N. X 7.

[4]) De gener. an. II 3.

[5]) De an. III 4.

[6]) Eth. N. VI 6. λείπεται νοῦς εἶναι τῶν ἀρχῶν. Anal. post. II 19. νοῦς ἄν εἴη τῶν ἀρχῶν. De an. II 5. III 4. Met. IV 3.

ihm doch anderwärts das διανοεῖσθαι dem νοῦς abgesprochen und demselben nur das νοεῖν und θεωρεῖν zuerkannt,[1]) während wiederum anderwärts auch die Phantasiethätigkeit als eine Art νοεῖν bezeichnet ist. Und wenn wir in Betracht ziehen, dass nach Aristoteles der Mensch gerade durch den νοῦς sich wesentlich von den Thieren unterscheidet, so müssen wir jede menschliche Thätigkeit, deren die Thiere nicht fähig sind, auf den νοῦς zurückführen. Daher muss demselben ausser dem νοεῖν und θεωρεῖν, d. i. der Erkenntniss der Principien, des Allgemeinen, der Grund-Axiome, der unmittelbar gewissen obersten Sätze (προτάσεις ἄμεσοι) und der Selbsterkenntniss (Selbstbewusstsein) — auch διάνοια, ὑπόληψις und selbst auch δόξα (πίστις) zugeschrieben werden, da auch dieser die Thiere für unfähig erklärt sind. Selbst auf die eigentlich sinnlich-psychischen Functionen kann da die Thätigkeit des νοῦς sich erstrecken und wenigstens durch sie sich mit ihnen gleichsam mischen, daher allenfalls selbst αἴσθησις[2]) und φαντασία mit dem νοῦς in Verbindung gebracht werden. Sogar αἰσθητικόν und ἐπιστημονικόν (Sinnlichkeit und Verstand) bringt Aristoteles in Zusammenhang,[4]) oder erklärt Beides für dasselbe der Möglichkeit nach. Und allerdings, der Sinn nimmt ja auch mit dem Einzelnen schon Allgemeines wahr, das im Einzelnen verwirklicht ist und das eigentliche Wesen desselben bildet; daher ja schon im Gedächtniss das Allgemeine sich insoferne geltend macht, als das Gleichartige zu Einer Vorstellung sich gestaltet. (Anal. post. II 19.)

Um hier den Widerspruch in der Ausdrucksweise zu beseitigen, wird wohl anzunehmen sein, dass Aristoteles das Einemal den νοῦς an sich mit seinem Wesen und

---

[1]) De an. I 4.

[2]) Eth. N. VI 12.

[3]) De an. III 10. vgl. III 3.

[4]) Metaph. XIII 10,10. De an. III 8. τῆς ψυχῆς τὸ αἰσθητικόν, καὶ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταὐτόν ἐστι, τὸ μὲν ἐπιστητὸν τὸ δὲ αἰσθητόν.

seiner unmittelbaren Bethätigung bezeichnen wollte, das Anderemal aber denselben, insofern seine Thätigkeit, seine Gesetze und Formen auf das durch die Sinne und die Phantasie gebotene Material zum Behufe der Untersuchung und Erkenntniss Anwendung findet — womit zugleich schon die Unterscheidung in thätigen und leidenden νοῦς angedeutet ist.

Der νοῦς also gleichsam als reiner (reine Vernunft) wird von Aristoteles aufgefasst als Vermögen oder als Inbegriff der (Denk- oder Erkenntniss-) Principien,[1]) die er unmittelbar wahrnimmt oder erkennt, indem er sich selbst denkt. Sie bilden also den unmittelbaren Inhalt seines Bewusstseins; indem er sie erkennt, erfasst er damit sein eigenes Wesen als ein rationales, als Inbegriff rationaler Bestimmungen, und damit sich selbst als Norm oder Massstab für die Erkenntniss der Dinge. Indem er also sich, sein Wesen denkt, denkt er eben zugleich das denkbare Rationale der Dinge. Die rationalen Normen oder Principien sind unmittelbar gegeben und gewiss und bedürfen keines weiteren Beweises d. h. sie tragen die Evidenz an sich selbst, leuchten mit eigenem Lichte ihrer Rationalität und erhellen sich und das Bewusstsein zugleich. Daher wird der νοῦς von Aristoteles auch mit dem Lichte (φῶς) verglichen. Indess ist nicht ganz klar, was Alles Aristoteles unter diesen Principien verstanden habe, ob nur formale oder logische Erkenntnissprincipien, oder auch sachliche, so dass der νοῦς eine bestimmte apriorische Erkenntniss schon in sich hätte. Dass er die Erkenntnissprincipien, zunächst die formalen Denkgesetze in sich habe als constitutive Momente seines Wesens, ist wohl sicher Aristotelische Lehre — wie diess insbesondere vom Gesetze des Widerspruchs gilt.[2]) Ausserdem noch allgemein und unmittelbar giltige Axiome, die

[1]) Metaph. IV 3. Anal. post. II 19. Eth. N. VI 6.

[2]) Met. IV 3.

als erste unbeweisbare Sätze die Grundlage aller Beweisführung und Ableitung (ἀπόδειξις) bilden. Diese Gesetze und Sätze müssen der Anlage nach jedenfalls da sein, wenn es überhaupt zu einer sichern Erkenntniss kommen soll. Und sie können als das Licht der Vernunft bezeichnet werden, wodurch das rationale Erkennen ermöglicht und das unmittelbare Einleuchten und Gewisssein derselben bedingt ist. Es ist aber die Frage, ob auch das Allgemeine (τὸ καθόλου) und die begrifflichen Wesenheiten (εἴδη, τὶ ἦν εἶναι) die Natur des νοῦς constituiren, so zu sagen den apriorischen Besitz desselben bilden. Diess kann kaum behauptet werden als Aristotelische Ansicht, wenn es auch zuweilen den Anschein hat, als sollte dergleichen angenommen werden. Das Allgemeine (καθόλου), was gar nicht als bestimmtes Einzelwesen existiren kann, sondern nur als Eigenschaft oder Verhältniss der Dinge erscheint und durch Anwendung der Kategorien erfasst oder erkannt zu werden vermag, wird als solches erst im denkenden Geiste selbst gebildet und hat so nur unsinnliche Existenz, ist übersinnlicher Gegenstand des Denkens und als solcher erst Schöpfung des Geistes selbst. Dazu kann im Geiste nur die allgemeine Fähigkeit gegeben sein. Aber auch die Formen als Wesenheiten der Einzeldinge und Arten (εἴδη) können nicht wohl als apriorisch im Geiste vorhanden gedacht sein, so dass etwa dieser die Ideen aller Dinge oder wenigstens der Arten derselben in sich trüge und sie in dem Erkenntnissprocesse nur aus sich zu entwickeln brauchte, um ein entsprechendes Abbild (durch apriorische Construction) zu gewinnen. Der νοῦς ist bei Aristoteles nicht als solcher schon ein Spiegel des Universums, wie die Leibniz'schen Monaden. Diess anzunehmen verbietet schon das Dringen des Aristoteles auf empirische Forschung und die behauptete Nothwendigkeit, dass dem νοῦς, damit er seine Erkenntnissfähigkeit verwirkliche, die Dinge selbst durch die Sinne

und durch die φαντάσματα der Einbildungskraft vorgeführt werden, in denen das allgemeine und wahre Wesen enthalten ist und dem Geiste zur Offenbarung kommt. Zwar wird die Seele ihrem noëtischen Theile nach als Ort (τόπος)[1]) der Ideen (εἴδη) und der νοῦς als εἶδος εἰδῶν bezeichnet. Aber Aristoteles fügt der ersten Stelle gleich bei, dass nur der Möglichkeit (δυνάμει) nicht der Wirklichkeit nach (ἐντελεχείᾳ) die denkende Seele (ψυχὴ οὐ ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική) Ort der Formen (εἴδη) sei. Und selbst wenn diese Einschränkung nicht beigefügt wäre, brauchte man nicht anzunehmen, dass die Seele die Formen (species) als apriorischen Besitz in sich schliesse, sondern sie könnte in Bezug auf die empirisch und wissenschaftlich errungenen εἴδη als Ort derselben bezeichnet werden, insofern sie im Gedächtniss festgehalten und wieder in's Bewusstsein gerufen werden können. Den gleichen Sinn, wie obige Stelle, hat es auch, wenn bemerkt wird, der νοῦς sei dem Vermögen nach (δυνάμει) gewissermassen das Denkbare (τὰ νοητά), in der Wirklichkeit aber sei er nicht, ehe er denke;[2]) so dass sich die Seele wie ein Buch verhalte, in welches noch nichts wirklich geschrieben ist (ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον). Dasselbe gilt von dem Ausspruche, der νοῦς sei εἶδος εἰδῶν.[3]) Aristoteles bemerkt, dass nicht die Dinge selbst, sondern nur die Formen derselben in die Seele kommen, nicht der Stein, sondern die Form (τὸ εἶδος) desselben, und er fügt hinzu, die Seele sei wie die Hand; wie die Hand das Werkzeug der Werkzeuge sei, so der νοῦς die Form der Formen, und die Sinneswahrnehmung die Form des Wahrgenommenen (ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν). Die Sache ist allerdings trotz der gebrauchten Gleichnisse nicht ganz klar gemacht, denn diese Gleichnisse deuten nicht

[1]) De an. III 4,6.
[2]) De an. III 4,14.
[3]) De an. III 8,2.

das Gleiche an. Der νοῦς ist „Form derFormen" kann sagen wollen: er bietet die Möglichkeit, die Formen der Dinge in sich nachzubilden und in's Bewusstsein zu bringen, z. B. die Form des Steines — als Einzelding und als Begriff, denn die Seele ist als empfindende (αἴσθησις) die Form (zuerst die mögliche dann die wirkliche) des sinnlich Wahrnehmbaren. Damit wäre mehr ein passives Verhalten der Seele und des νοῦς in Bezug auf die Formen angedeutet. Der Vergleich mit der Hand als dem Werkzeug der Werkzeuge deutet aber dagegen mehr auf ein actives Verhalten desselben hin. Die Hand ist „Werkzeug der Werkzeuge" kann sagen wollen: sie ist das höchste, wichtigste der Werkzeuge des Menschen, oder: durch sie kann der Mensch sich erst Werkzeuge machen und dieselben gebrauchen. Ist diess Letztere die Meinung des Aristoteles, so wäre damit mehr ein thätiges Verhalten des νοῦς in Bezug auf die εἴδη angedeutet, also die Eigenart des νοῦς, den er als ποιητικός bezeichnet, während der andere Theil der Stelle mehr auf ein leidendes Verhalten des νοῦς, den sog. νοῦς παθητικός zu deuten ist. Immerhin aber hätte auch so der νοῦς die εἴδη nur der Möglichkeit, nicht schon der Wirklichkeit nach in sich, und diese Möglichkeit bestünde in dem Vermögen, sie hervorzubringen für das Denken, nicht blos sie aufzunehmen. — Das Wesen des νοῦς als Denk- und Erkenntnisskraft kann also nach Aristoteles wohl so bestimmt werden: Er enthält formale Principien des Denkens und Erkennens und die obersten, an sich klaren, unbeweisbaren Grundsätze oder Axiome (als προτάσεις ἄμεσοι) in sich, die mit seinem Selbstbewusstsein und Selbsterkennen zugleich gegeben sind, nicht erst in dasselbe hineingebracht zu werden brauchen; so dass ihre Erkenntniss mit dem Denken seiner selbst als rationalen Wesens zusammenfällt. Sie bilden die active Natur des erkennenden Geistes, den νοῦς ποιητικός, von dem später die Rede sein wird. Wenn dagegen der νοῦς die

Formen, εἴδη in sich enthalten soll, kann dies nur in passivem Sinn gemeint sein, insofern er die Fähigkeit in sich hat, dass diese Formen in ihm gebildet werden und dadurch sein potentielles Wesen zur Actualität sich entfaltet. Beides zusammen constituirt den νοῦς an sich, oder die reine Vernunft, die als solche es nur mit Begriffen als solchen, ohne weitere Verbindung und Ableitung zu thun hat. Daran schliesst sich dann die Anwendung dieser activen und passiven Vernunftfähigkeit auf die objectiven Gegenstände der Erkenntniss, die durch Sinne und Phantasie dem νοῦς sich darbieten — woraus die verschiedenen Arten des Erkennens oder Wissens: διανοεῖσθαι, ὑπόληψις δόξα entstehen, die dem νοῦς etwas Accidentelles sind und ihm daher wieder entschwinden können. — Insofern indess der νοῦς sich selber denkt (Selbstbewusstsein hat), kann er doch nicht wohl einzig von formalen Erkenntnissprincipien, allgemeinen Axiomen und allenfalls noch von der Möglichkeit, das Wesen und die Arten der Dinge zu erkennen, constituirt sein, kann nicht blos als denkendes, wissendes Denk- und Wissens-Gesetz und -Organ sich wissen. Denn Inhalt und Fähigkeit des Geistes ist doch reicher und kann nicht ohne Organ sachlicher, inhaltlicher Gestaltung gedacht werden. Diess zeigt sich schon im ethischen Gebiete, das allenthalben durch Zweck und Idee bedingt ist und Gestaltung oder Vorstellung eines Endzieles voraussetzt, demnach nicht ohne φαντασία möglich ist, die sich hier innig mit dem νοῦς verbindet. Ethische Ziele oder Vorstellungen können ja wohl ebenso Gegenstand des νοῦς sein als die εἴδη der Natur; daher in der That Aristoteles hier wohl auch αἴσθησις geradezu für Bethätigung des νοῦς gebraucht, wie auch sonst dieser Ausdruck einfach „Bewusstsein" bedeutet.[1])

Von besonderer Wichtigkeit ist es, das Verhältniss

[1]) Eth. N. IX 9,29. Polit. I 2.

näher zu untersuchen, in welchem in der Aristotelischen Philosophie εἶδος und νοῦς zu einander stehen, sei es, dass Aristoteles selbst sich ausdrücklich darüber ausgesprochen hat, oder dasselbe aus seinen Grundlehren bestimmt werden kann. — Wir haben gesehen, wie er den νοῦς ausdrücklich als εἶδος εἰδῶν oder als τόπος εἰδῶν bezeichnet und seine Grundlehre ist es, dass der νοῦς das Allgemeine, das wahrhaft Seiende, das Wesen der Dinge erkenne (καθόλου, ὄντως ὄν, εἶδος (λόγος), τί ἦν εἶναι), die Form der Dinge, die allein wahrhaft erkennbar sei, da der Stoff nicht vollkommen erkannt werden kann, — wegen des irrationalen Momentes, das in ihm vorhanden ist und durch das εἶδος nicht ganz überwunden werden kann. Und zwar ist Gegenstand der Erkenntniss die Form dem innern Wesen nicht blos der äussern Erscheinung nach, welche die φαντασία in den φαντάσματα aus Sinneswahrnehmungen gestaltet und dem Bewusstsein vorstellt. Es ist also εἶδος als Formprincip und Wesen der Dinge der Hauptgegenstand der Erkenntniss des νοῦς. Jenes ist das Erkennbare, Intelligible, dieser das Erkennende (intellectus), und sie correspondiren sich also gegenseitig; das objective, reale εἶδος entspricht dem subjectiven erkennenden νοῦς. Während die εἴδη als Formprincipien in den Dingen wirksam, aber gleichsam in sie versenkt, vom Stoff umhüllt sind und in ihrem reinen Wesen nicht zur Wirksamkeit und Erscheinung kommen, ist der νοῦς als Inbegriff der Erkenntnissprincipien und als εἶδος εἰδῶν gleich den Platon'schen Ideen über den Stoff erhaben, von ihm ganz unabhängig in seinem Wesen und seiner intellectuellen Function. Dadurch vermag er die εἴδη ebenfalls des Stofflichen zu entkleiden und sie in ihrem wahren Wesen im Denken oder begrifflich zu erfassen und zu gestalten; so dass sie nun wenigstens im menschlichen Denken als an sich Seiendes, Stoffloses bestehen, gleich den Platon'schen Ideen, die freilich objectiv und an sich

seiend, wie in einem Jenseits existirend gedacht werden. Ein Gedanke, der übrigens auch bei Aristoteles nicht ganz überwunden erscheint, da die εἴδη als unentstanden und unvergänglich gedacht werden und nur die Einzeldinge, die Realisirungen der εἴδη, als dem Entstehen und Vergehen unterworfen erscheinen.

Verhält sich diess nun so, correspondiren sich εἶδος und νοῦς und kann das Wesen der Dinge von diesem als Form erfasst werden, während ihm ὕλη als solche unerkennbar ist, so muss offenbar eine Wesensverwandschaft oder -Gleichheit zwischen νοῦς und εἶδος, dem Intelligiblen und dem Intellect als Thatsache angenommen werden, und demnach kann das Rationale (εἶδος) und νοῦς (intellectus und ratio) nicht fremd einander gegenüber stehen. Die objectiven (realen) Principien des Weltgeschehens (εἴδη und was darin enthalten ist) und das subjective Princip des Welterkennens, νοῦς sind gleichen Wesens. Sie bilden zusammen den νοῦς des Anaxagoras, der zugleich als objectives und subjectiver Weltprincip (ἀρχή) aufzufassen ist, als real wirkend und ideal oder formal erkennend; des Anaxagoras, den Aristoteles unter den vorsokratischen Philosophen am höchsten stellt, der aber allerdings sein Princip nicht consequent und klar durchführte. Indess ist auch bei Aristoteles die Einheit oder wenigstens Verbindung und Wechselwirkung zwischem εἶδος, als realem νοῦς, und dem νοῦς, als idealem, subjectiven εἶδος wieder hergestellt im Subjecte durch die φαντασία, welche durch die φαντάσματα die εἴδη in das bewusste Subject bringt und dem νοῦς zugänglich und erfassbar macht.

Ist nun εἶδος und νοῦς als gleichartig und gleichwesentlich aufzufassen, sich correspondirend als Intelligibles und als Intellect, als rationabile und als ratio, so kann auch ψυχή, welcher die φαντασία eignet, nicht geradezu als Vernunftloses, ἄλογον dem Wesen nach aufgefasst werden, sondern diese Bezeichnung kann sich nur auf das

Entwicklungsstadium oder den Bewusstseinszustand beziehen. Ist εἶδος das Vernünftige, der Vernunft Entsprechende, Denk- oder Erennkbare in der Natur und geht ψυχή aus diesem εἶδος hervor, oder steht als höherer Grad gleichen Wesens (als εἶδος und ἀρχή des psychischen Lebens) über ihm, so kann diese ψυχή nicht als alogischer, als unvernünftiger betrachtet werden als εἶδος selbst, und kann demnach auch nicht als dem Wesen nach verschieden vom νοῦς aufgefasst werden — wenn man des Aristoteles Grundlehre consequent geltend machen will. Ist aber diess der Fall, ist ψυχή als höhere Stufe von εἶδος dem νοῦς dem Wesen nach gleich, oder demselben wenigstens durchaus verwandt, dann ist auch kein Grund vorhanden für Aristoteles, den νοῦς als etwas ganz Verschiedenes, Andersartiges von „aussen" in den Menschen bei dessen Erzeugung oder im Verlaufe der embryonalen Entwicklung hineinkommen zu lassen.[1]) Das εἶδος kann nicht als ἄλογον bezeichnet werden gegenüber dem νοῦς als λογικόν, es ist ein unbewusst Vernünftiges gegenüber dem νοῦς, als dem bewusst Vernünftigen; daher kann auch die ψυχή nicht, — selbst nicht auf der niedersten Stufe, als ἄλογον aufgefasst und nicht der νοῦς als etwas ihr ganz Fremdartiges angenommen werden. Kann nun die ψυχή aus dem εἶδος hervorgegangen sein, zeitlich oder dem Begriffe nach (ratione), so ist kein entscheidender Grund vorhanden gegen die Annahme, dass seinerseits der νοῦς wiederum aus der ψυχή hervorgegangen, oder eine höhere, aber gleichwesentliche Stufe desselben Grundwesens sei, — nur der Vollkommenheit oder Entwicklungstufe nach verschieden. So dass demnach zwischen εἶδος und νοῦς die ψυχή in realer Beziehung in ähnlicher Weise vermittle, wie die φαντασία zwischen εἶδος und νοῦς im Erkenntnissprocesse. — Wenn

[1]) Generat. an. II 3. λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

Aristoteles den νοῦς als θεῖον bezeichnet oder sogar als μόνον θεῖον, so kann auch damit kein grundwesentlicher, sondern nur ein Grad-Unterschied behauptet sein, und es ist daraus kein Grund zu schöpfen, demselben Einheit der Weltauffassung abzusprechen, oder ihm Recht zu geben, wenn er im Widerspruch mit seinen sonstigen Grundanschauungen hier wirklich dualistisch denkt. Es kommen bei Aristoteles die Ausdrücke θεῖον, θειότερον, θειότατον vor, und zwar nicht blos auf den νοῦς angewendet,[1]) sondern auch auf Anderes, insbesondere auf die ψυχή von Menschen und Thieren. Schon daraus geht klar hervor, dass er mit dem θεῖον bei dem νοῦς des Menschen nicht etwas durchaus von der ψυχή dem Wesen, sondern nur etwas dem Grade nach Verschiedenes bezeichnen wollte. Auch das μόνον kann uns an dieser Erklärung nicht hindern; es steht mit seiner sonstigen Anwendung des θεῖον in Widerspruch und muss daher gedeutet werden im Sinne von wahrhaft oder hauptsächlich göttlich, insofern der νοῦς das in bewusster, concentrirter Weise in sich schliesst, was sonst die ganze Natur in unbewusster, unvollkommener Weise in den Arten und Individuen der εἴδη und ψυχαί realisirt. Aristoteles bezeichnet auch die Generationspotenz als etwas Göttliches, als θεῖον, weil dadurch die Arten und Gattungen der lebendigen Wesen sich erhalten, da die Individuen es nicht vermögen, und weil sie dadurch nach ihrer Weise am Ewigen, Unveränderlichen Theil nehmen[2]) im Gegensatz zu den veränderlichen, vergänglichen Erscheinungen. Wie denn Aristoteles auch den Saamen mit dem Höchsten, der Gottheit Nächsten in Verbindung oder Vergleichung bringt, mit dem Aether des Fixsternhimmels nämlich, welcher der Gottheit am meisten ähnlich ist und die kosmisch höchste Vollkommen-

[1]) Auf den νοῦς ist z. B. θειότερον im Unterschied vom Vergänglichen der Seele (wie Erinnern, Lieben) angewendet de an. I 4.

[2]) De an. II 4.

heit besitzt.[1]) Auch in den Kunsttrieben, Instincten der Thiere erblickt Aristoteles etwas Göttliches (θεῖον);[2]) wohl desswegen, weil hier Zweckmässiges sich zeigt, Zwecke erstrebt und erreicht werden — wenn auch in unbewusster Weise. Die Welt ist demnach für Aristoteles voll von Göttlichem[3]) und sie kann daher dem νοῦς des Menschen nicht als etwas Fremdartiges, Wesensverschiedenes gegenüber stehen. Eben darum ist aber auch kein Grund vorhanden, den Hervorgang des νοῦς aus der ψυχή in Folge der Generation für unmöglich, die Annahme davon als unstatthaft zu erklären. Das θεῖον bildet in der Welt eine Stufenfolge: das εἶδος ist θειότερον als ὕλη[4]) und der νοῦς ist das θειότατον.[5])

Wer aber nach all' dem noch zweifeln wollte, ob Aristoteles mit εἶδος und νοῦς das gleiche Wesen ausdrücken wollte, nur in verschiedenem Stadium des Daseins und Wirkens, den muss ein Blick auf die Aristotelische Gotteslehre überzeugen, dass mit beiden Begriffen wirklich das gleiche Wesen, nur in verschiedener Seins- und Bethätigungsweise ausgedrückt werde. Gott ist nach Aristoteles die reine Form ohne allen Stoff (εἶδος, reines τὶ ἦν εἶναι, reine ἐνέργεια, ganz Actualität ohne alle Potentialität); daher ewig, leidenlos, unveränderlich, unbeweglich. Er ist Inbegriff aller Vollkommenheit und als solcher Gegenstand, Ziel des Verlangens und Strebens des Endlichen, aus Stoff und Form Constituirten; daher, obwohl selbst unbewegt, die erste Ursache aller Bewegung, πρῶτον κινοῦν.[6]) Gott ist also εἶδος im höchsten, reinsten Sinn. Er ist aber auch νοῦς in vollkommenster Weise, ist reines

---

[1]) De an. II 4 Gener. an. II 1.

[2]) Gener. an. III 10.

[3]) Eth. N. VII 14 wird die ganze Natur als θεῖον bezeichnet.

[4]) Gener. an. II 1.

[5]) Eth. N. X 7.

[6]) Met. IX 8, XII 6. 7. 8. 10.

Denken als (bewusstes) Subject, ist sich aber auch zugleich höchstes und unmittelbar einziges Object des eigenen Denkens, und sein Wesen und Leben besteht daher in reinem Denken oder Schauen (θεωρία[1]) des eigenen (denkenden) Wesens; er ist daher νόησις νοήσεως[2]); und darin besteht sein ewiges bestes Wesen (ξῶον ἀΐδιον ἄριστον). Gott ist also bei Aristoteles zugleich höchste, reinste Form und höchste Vernunft, zugleich εἶδος und νοῦς. Und zwar beides in unmittelbarster, höchster Einheit; denn Gott kommt, wie Immaterialität, Unveränderlichkeit und höchste Vollkommenheit, so auch Einheit zu. Demnach kann Aristoteles unter εἶδος und νοῦς nicht wesentlich Verschiedenes verstehen, das sich fremdartig, dualistisch gegen einander verhielte. Auch im Irdischen nicht, da beide Begriffe gerade aus dem Gebiete des Endlichen genommen und auf die Gottheit in höchster Potenz übertragen sind. Und auch wenn εἶδος und νοῦς im Endlichen als Nachbilder der Gottheit betrachtet werden, können sie nicht wesentlich verschieden oder entgegengesetzt sein. Nur ihre Seins- und Wirkensweise ist verschieden, veranlasst durch den Stoff, ὕλη, als Moment der Endlichkeit, — nicht aber das Wesen. Das reale Formprincip, εἶδος, wirkt im Stofflichen und strebt nach immer höherer Gestaltung, um das eigene Wesen immer vollkommener zu verwirklichen; der νοῦς wirkt geistig und sucht sein eigenes Wesen hinwiederum durch Aufnahme und Erkenntniss der εἴδη (ohne Stoff) immer mehr zu actualisiren. Beide stellen also in ihrem Wesen und in ihrem Streben nur eine Stufenfolge dar von gleichem Wesen und gleichem Ziele des Strebens. Was also in Gott unmittelbar vereinigt und in lauterer Actualität und Vollendung gedacht ist, das erscheint in der Welt dem zeitlichen Verlaufe und

[1]) Eth. N. X 8.
[2]) Met. XII 7. 9.

der Entwicklung unterworfen und in einer gewissen Trennung der realen und idealen Momente, insofern εἶδος dasselbe objectiv und real ist und wirkt, was νοῦς subjectiv und formal zur Erkenntniss bringt und sich damit selbst verwirklicht. Unterschiede werden im Grunde genommen von Aristoteles auch in Gott gemacht, insofern er einmal als εἶδος, das anderemal als νοῦς aufgefasst wird, trotz der reinen Immaterialität und Einheit desselben; so dass man εἶδος als das reale Wesen Gottes, als das Intelligible betrachten könnte, das dem νοῦς (intellectus) Gegenstand der Erkenntniss wäre, sonach also εἶδος als Object und νοῦς als Subject des göttlichen Erkennens und Lebens aufgefasst würde. Dabei müsste freilich dem εἶδος als reiner Form wiederum auch schon das Denken zukommen, als sein Wesen, seine Substanz (οὐσία als reines τί ἦν εἶναι) bildend, da sonst das Denken des νοῦς nicht geradezu als νόησις νοήσεως aufgefasst werden könnte.

Von dem Verhältniss, in welchem νοῦς und φαντασία zu einander stehen, ist schon mehrfach kurz die Rede gewesen und wir haben hier nur die Andeutungen hierüber zusammenzufassen, die gegeben wurden. Die φαντασία ist nach Aristoteles, wie das eigentliche Gedächtniss im Gemeinsinn begründet, oder dieser bethätigt sich vielmehr hauptsächlich durch die gestaltende, synthetische Macht der Phantasie, welche also die eigentliche Kraft und Thätigkeitsweise desselben ausdrückt. Kann auch der νοῦς, wie die sonstigen Aristotelischen Principien es anzunehmen gebieten, aus der ψυχή durch Steigerung der Verinnerlichung und Concentration hervorgehen, oder wenigstens als gesteigerte Potenz derselben angesehen werden, wie die empfindende Seele höher ist als die ernährende, diese aber in sich aufgenommen enthält — so muss der Hervorgang des νοῦς oder die Potenzirung der ψυχή zum νοῦς in diesem Gebiete des Gemeinsinns und der Phantasie gedacht werden. Und selbst wenn es wirklich des Aristoteles ernsthafte

Meinung sein sollte, dass der νοῦς „von aussen" kommt, nicht aus der Generation stammt, wie die ψυχή, so muss dieser νοῦς so zu sagen an dieser Stelle in die ψυχή eingefügt und mit der lebendigen Natur des Menschen verbunden gedacht werden. Die Phantasie muss schon für das Sein wie für das Thätigsein der leiblichen Natur einerseits, und des νοῦς andererseits die Basis und das Vermittlungsglied bilden; denn der Leib kann ohne ihre Thätigkeit sich nicht bilden und erhalten, noch die Seele in Sinneswahrnehmung und Vorstellung sich bethätigen. Und der νοῦς vermag ebenfalls, trotz seiner höheren Natur nicht thätig zu sein und nichts zu erkennen ohne Phantasiethätigkeit. Sie bietet, wie wir sahen, dem νοῦς die φαντάσματα, die Vorstellungsbilder der Einzeldinge, aus denen er das begriffliche Wesen erfasst und Erkenntniss gewinnt. Wiederum dann bildet die Phantasie für das gedachte allgemeine Wesen, den Begriff, Allgemeinbilder, um das Verständniss desselben zu vermitteln. Wie die εἴδη nicht real verwirklicht sind ohne Stoff, so können sie auch intellectuell nicht verwirklicht werden ohne psychische Form, ohne Phantasiebilder. Beide also, νοῦς und φαντασία, müssen unmittelbar zusammenwirken im Erkenntnissacte. Für beide ist der Gegenstand der Thätigkeit die Form der Dinge, nicht der Stoff; nur freilich für die φαντασία zunächst die äussere, sinnlich erscheinende Form der Einzelwesen, für den νοῦς aber das allgemeine, innere substantielle Formprincip, das als solches nicht in die Erscheinung tritt, sondern als Intelligibles, Uebersinnliches nur gedacht, vom νοῦς erfasst werden kann. In dieser Welt der Endlichkeit und der Erscheinung ist aber Beides durchaus verbunden, und ohne Offenbarung des Wesens in der sinnlichen Erscheinungsform und ohne deren Nachbildung in der Vorstellung durch die Phantasie, existirt das allgemeine Wesen oder das Rationale nicht für den νοῦς. Ja der νοῦς selbst existirt noch nicht eigentlich in

der Wirklichkeit oder in Verwirklichung, da er nach Aristoteles nicht eigentlich existirt, ehe er wirklich denkt oder erkennt. Die Verwirklichung des νοῦς ist also durchaus an die φαντασία und ihre Thätigkeit gebunden; und wenn derselbe auch in seiner Existenz und seiner Wesenheit als unabhängig gedacht wird, in seiner Bethätigung ist er jedenfalls von der φαντασία abhängig und mittelbar damit auch vom leiblichen Leben und von der sinnlichen Wahrnehmung.

Es ist bemerkenswerth, dass Aristoteles, der φαντασία von φάος herleitet, auch den νοῦς seiner Natur und Wirkensweise nach mit φῶς vergleicht, also als beleuchtende, lichtbringende Seelenkraft auffasst, und demnach auch in dieser Beziehung beiden, φαντασία und νοῦς, eine gewisse Gleichartigkeit der Natur und der Thätigkeit zuerkennt. Die Phantasie ist die Macht, Erscheinungen, Produkte des äusseren, objectiven Lichtes wahrzunehmen und zu subjectiven inneren Erscheinungen zu gestalten, also gleichsam die Gegenstände und das objective Licht, das sie beleuchtet, zugleich in der Seele zu gestalten oder in dieselbe aufzunehmen und in ihr zu reproduciren für das Bewusstsein. Sie macht die erscheinende, vom Licht beleuchtete sinnliche Welt zur inneren psychischen Welt des Bewusstseins. Der νοῦς aber, der erst Verständniss, Einsicht für diese sinnliche Welt ermöglicht, und die Gewähr für die Richtigkeit der Erkenntniss in sich selber hat, macht diese sinnliche Welt zur intelligiblen, indem er das rationale Wesen erfasst und mit seiner unmittelbar gegebenen Kraft und Evidenz zur Klarheit und Gewissheit bringt. — Indem nun Beide, φαντασία und νοῦς, sich in dem Erkenntnissprocesse verbinden, kann wirkliche Erkenntniss des Wesens, der οὐσία mit innerer und äusserer Form, mit concreter Gestalt und allgemeinem Wesen erzielt werden. Der νοῦς allein würde nur das Allgemeine (τὸ καθόλου erkennen, nur abstracte Gedanken bilden, die wirkliche,

reale Welt aber würde ihm verborgen bleiben; er würde nichts von ihr wissen oder wenigstens sie nicht verstehen. Die Phantasie gibt den Verstandesbegriffen Fülle, Realität, Bedeutung, Zusammenhang, so dass statt isolirter Begriffe ein System von Erkenntnissen durch Induction und Deduction hergestellt werden kann, das der Wirklichkeit einerseits correspondirt als Abbild, und doch nur das Wesentliche erfasst, nicht an dem Zufälligen, Veränderlichen, Vergänglichen haftend nur bei illusorischem Scheinwissen stehen bleibt. Diess scheint der leitende Grundgedanke des Aristoteles hiebei zu sein, wenn er auch nicht allenthalben festgehalten und klar durchgeführt worden ist.

b) Die Unterscheidung von νοῦς ποιητικός und νοῦς παθητικός.

Wir haben schon im Vorigen Gelegenheit gefunden, darauf hinzuweisen, dass die Aristotelischen Bestimmungen über den νοῦς im Allgemeinen auf eine Unterscheidung eines activen und passiven Momentes in der Bethätigung desselben zu führen geeignet sind. In der That stellt auch Aristoteles selbst in der Schrift von der Seele diese Unterscheidung in bestimmter Weise auf, indem er seinem allgemeinen Verfahren gemäss auch bei dem νοῦς wiederum Stoff und Form, Potentialität und Actualität, Leidendes und Thätiges unterscheidet.[1]) Das Eine ist ihm νοῦς ποιητικός, der dazu bestimmt ist, Alles zu machen (erkennbar, wie das Licht sichtbar macht), das Andere νοῦς παθητικός,

[1]) De an. III 5 ἐπεὶ ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει, . . ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, . . ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τίνα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. Nach den Bestimmungen dieser Stelle sind die beiden Bezeichnungen νοῦς ποιητικός und νοῦς παθητικός gebildet.

fähig und bestimmt Alles zu werden. Aber diese Unterscheidung und die wenigen Bemerkungen, die Aristoteles jedem der beiden νοῦς zur Charakterisirung beifügt, haben keineswegs dazu beigetragen, ein klares Verständniss seiner Lehre in der Folgezeit zu gewähren, sondern haben für die Ausleger die Sache vielmehr verdunkelt und Unsicherheit in die Auffassung gebracht. Sehr verschiedene Deutungen wurden daher versucht und noch in der Gegenwart sind die Erklärer des Aristoteles zu keiner Uebereinstimmung gekommen; und zwar die scholastisch gebundenen so wenig, als die auf freiem Standpunkt stehenden unter denselben.

Theophrastus, der Schüler und nächste Nachfolger des Aristoteles, von dem schon früher bemerkt wurde, dass er im Zweifel war, ob nicht φαντασιά dem νοῦς zuzutheilen sei, hatte auch bezüglich der Unterscheidung des νοῦς in παθητικός und ποιητικός manche Bedenken. Bezüglich des νοῦς παθητικός befürchtete er, dass derselbe zu etwas Stofflichem gemacht werde, wenn er als etwas blos der Möglichkeit nach Seiendes aufgefasst werde. Dagegen in Betreff des νοῦς ποιητικός erregte es ihm Bedenken, dass dieser νοῦς, wenn er nicht blos δυνάμει, sondern ἐνεργείᾳ und uns angeboren sei, nicht immer und von Anfang an sich als wirklich thätig erweise. Diesen Bedenklichkeiten zufolge lag es für Theophrast nahe, einerseits dem νοῦς παθητικός die Geistigkeit zu sichern und andererseits den νοῦς ποιητικός dem παθητικός näher zu stellen, um ihn einigermassen an dem Leiden theilnehmen zu lassen und als menschlichen, entwicklungsbedürftigen zu behaupten. Zugleich aber musste er beide der ψυχή nähern, da er die φαντασία dem νοῦς zuzutheilen Geneigtheit zeigt. So erhält der νοῦς παθητικός eine hervorragende mittlere Stellung; er ist von zwei Seiten der Einwirkung, dem Leiden ausgesetzt, von Seiten der Sinnlichkeit durch die Phantasie und von Seite des Geistes durch den νοῦς

ποιητικός; aber gerade darum ist er das eigentlich Erkennende, das Subject der Erkenntniss, jener Theil der Seele, durch den sie denkt und erkennt (ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή). Der νοῦς ποιητικός insbesondere ist als ein bestimmendes Moment der Seele selbst, als das activ die Erkenntniss bestimmende und bewirkende aufgefasst.

Ganz anders dagegen fasst den νοῦς ποιητικός Alexander von Aphrodisias auf, der Haupterklärer der Aristotelischen Philosophie im Alterthum, der aber allerdings erst ein halbes Jahrtausend nach Aristoteles auftrat. Während Aristoteles trotz aller sonstigen Unklarheit doch den νοῦς im Allgemeinen ganz bestimmt von der Seele, oder den übrigen Kräften der Seele unterscheidet oder trennt nach Wesen und Ursprung, nähert Alexander den νοῦς παθητικός weit mehr der Seele. Er fasst ihn auf als Anlage zum Denken oder als potentielles Denken und nennt ihn νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικός. Durch Entwicklung dieser Anlage in der Denkthätigkeit bildet sich der wirksame νοῦς, den er als νοῦς ἐπίκτητος oder νοῦς καθ' ἕξιν bezeichnet (intellectus acquisitus).[1]) Davon gänzlich verschieden ist ihm der νοῦς ποιητικός. Dieser ist es zwar, der die Entwicklung des potentiellen νοῦς bewirkt, denselben zur Wirklichkeit bringt, wie das Licht die Farben, aber er ist kein Theil der menschlichen Seele, sondern nur das auf sie einwirkende und von ihr dann gedachte göttliche Wesen selbst. Damit ist zwar die Einheit der menschlichen, endlichen Seele strenger gewahrt als bei Aristoteles, aber auch ihre Vergänglichkeit entschieden angenommen und ihre selbstständige Thätigkeit vollständig preisgegeben, da sie die Entwicklung ihrer höchsten Kraft nicht erlangen kann ohne Einwirkung des ihrem Wesen sonst fremden göttlichen Geistes.

---

[1]) De an. 138 a. 143 b. 139 b.

Die arabischen Philosophen des Mittelalters erweisen sich in ihrer Auffassung der Aristotelischen Lehre vom νοῦς hauptsächlich von Alexander von Aphrodisias beeinflusst, wenn sie auch nicht in allen Punkten mit ihm übereinstimmten. So besonders die beiden bekanntesten und einflussreichsten derselben: Avicenna (Ibn Sina) zu Anfang des elften Jahrhunderts in Persien und Averroës (Ibn Roschd) im zwölften Jahrhundert in Spanien. — Avicenna nimmt nur den νοῦς παθητικός oder νοῦς δυνάμει als ein zum menschlichen Erkenntniss-Subject selbst gehöriges Vermögen an, geeignet und bestimmt, die intelligiblen Formen aufzunehmen. Doch ist diese intellectuelle Fähigkeit nicht an ein körperliches Organ geknüpft, nicht mit dem Leibe vermischt, sondern hat nur die Seele zum Organ oder Substrat. Damit aber dieser νοῦς oder Intellectus, der an sich nur Möglichkeit oder Fähigkeit des Erkennens ist, zu wirklicher Erkenntniss komme, muss ein höheres geistiges Wesen, das vom Wesen des Menschen ganz getrennt ist, die Ideen oder intelligiblen Formen mittheilen, die der menschliche Intellect nur aufzunehmen hat. Diese intelligiblen Formen existiren ursprünglich im höchsten, reinsten Geiste, theilen sich von ihm den nächsten Geistern oder Intelligenzen durch alle Himmelssphären hindurch mit, bis sie zuletzt als wirkende Intelligenz (Intelligentia agens) auf die Menschenseele wirken, welcher von derselben die intelligiblen Formen zukommen, während zugleich von ihr der Materie die substantiellen Formen mitgetheilt werden. Die Thätigkeit des möglichen (blos aufnehmenden) Verstandes des Menschen ist allenthalben nur eine vorbereitende. Der Erkenntnissact besteht darin, dass der leidende (materielle) Verstand auf die von der Einbildungskraft gebildeten Vorstellungen hinblickt, und von dem Lichte der wirkenden Intelligenz erleuchtet und befähigt wird zur Aufnahme der intelligiblen Formen. Und dieser Process der Erkenntniss dauert beständig

fort oder erneuert sich immer wieder, so oft diese Ideen in's Bewusstsein kommen sollen. — Mehrfach abweichend von dieser Auffassung ist die des Averroës, der von dem Bestreben geleitet war, möglichst genau die ächte Lehre des Aristoteles selbst zur Geltung zu bringen. Darin indess stimmte auch er mit Alexander von Aphrodisias überein, dass er den νοῦς ποιητικός (intellectus agens) ganz von dem menschlichen νοῦς (als bloss aufnehmender Disposition) trennte und als eine rein geistige und einheitliche Substanz auffasste, die für alle Menschen die gleiche und gemeinsame ist bei ihrer Wirksamkeit zur Hervorbringung der Erkenntniss. Auch nach ihm hat der Mensch ursprünglich nur die Fähigkeit, die geistige Einwirkung des activen Verstandes oder des allgemeinen Intellectus in sich aufzunehmen und dadurch zur Erkenntniss zu gelangen (intellectus possibilis), obwohl er allerdings auch schon ohne diese durch eine natürliche sinnliche Urtheilskraft die Thiere überragt. Die Mitwirkung der menschlichen Seele bei der Bildung der Erkenntniss besteht hiebei ebenfalls in der Hervorbringung der phantasmata durch die Einbildungskraft, in welchen dann durch das Licht des activen Verstandes die intelligiblen Formen erkannt, d. h. von dem aufnehmenden, passiven Verstande aufgenommen werden. Nicht vollkommen klar ist hiebei allerdings (wie bei Avicenna), woher denn die intelligiblen Formen, die den Inhalt der Erkenntniss bilden, eigentlich stammen, ob sie in den einzelnen Phantasmen sind und da nur als das allgemeine Wesen, als die Wesensbegriffe entdeckt werden durch das Licht des activen Intellectus, oder ob dieser active Intellect sie mitbringt und dem passiven Verstande zum Aufnehmen übermittelt, oder ob beides zugleich gewissermassen der Fall ist, wie das Sehen durch den Gegenstand, das Licht und das Auge zugleich bedingt wird. Vom passiven Verstande muss dabei zugleich das Phantasma und das Licht des activen Verstandes aufgenommen werden, durch welches

die species intelligibilis erkannt werden kann. Durch den activen Verstand entsteht eigentlich auch erst der passive oder materielle in den einzelnen Menschen, der daher ebenfalls allgemein ist oder gemeinsam, aber in den einzelnen Individuen sich besondert nach der eigenthümlichen Disposition, wie das allgemeine Licht sich an den Gegenständen in Farben zerlegt und besondert. Mit der Gottheit übrigens identificirt Averroës den allgemeinen Verstand nicht, wie Alexander von Aphrodisias es gethan, sondern fasst ihn, wie im Grunde auch Avicenna, auf als Ausfluss aus der Gottheit, als Beweger des untersten der himmlischen Kreise, also der Mondsphäre. Dem individuellen Geiste des Menschen kommt also keine Unsterblichkeit zu, sondern die Individualität dauert nur bis zum Tode; nur der allgemeine νοῦς ποιητικός ist ewig.

Die christlichen Scholastiker des Mittelalters, insbesondere Thomas von Aquin, wandten sich vor Allem polemisirend gegen die Lehre der arabischen Philosophen von der Einheit und Gemeinsamkeit des intellectus agens für alle Menschen und der vollkommenen Verschiedenheit und Getrenntheit desselben von der individuellen menschlichen Seele. Sie unterschieden zwar nach Aristoteles den Intellectus in passiven und activen, intellectus possibilis und intellectus agens, aber sie erblickten darin nur zwei Seiten oder Bethätigungsweisen der Einen geistigen Substanz, des Einen individuellen, persönlichen Menschengeistes. Diesen Geist machten sie zugleich als Lebensprincip des Leibes bei dem Menschen geltend, indem sie die Trichotomie, die Annahme einer besonderen Leibseele (neben dem Geiste), zurückwiesen. Auch das Aristotelische „θύραθεν," das Kommen des Geistes von aussen bei der Erzeugung oder embryonalen Entwicklung des Menschen, eigneten sie sich an, indem sie dasselbe dahin deuteten, dass die Menschenseele (Geist) unmittelbar von Gott geschaffen und in den neu entstehenden menschlichen Organismus hinein-

versetzt werde — mit Beseitigung der anfänglich functionirenden blossen Naturseele. Trotzdem aber, dass sie den Geist auch Lebensprincip des Leibes sein liessen, hielten sie doch auch wieder an der Aristotelischen Lehre fest, dass derselbe in seiner höheren, abstracten Erkenntnissthätigkeit unabhängig sei von jedem leiblichen Organ, und insofern dabei auf sich selbst, sein eigenes Wesen sich stelle. Die Annahme der Unsterblichkeit des individuellen Geistes hatte darnach keine Schwierigkeit mehr. Was den Erkenntnissprocess selbst betrifft, so dachten sie sich die Thätigkeit der beiden Intellecte, des intellectus possibilis und intellectus agens und deren Zusammenwirken unter sich und mit der Phantasie im Allgemeinen wie die Arabischen Philosophen; nur wurde bei ihnen der ganze Process als ein dem individuellen Geiste immanenter gedacht, da beide intellectus demselben zugeschrieben wurden. Der intellectus possibilis ist Anlage, Möglichkeit der Erkenntniss, ist passiv oder receptiv, aber er erscheint doch zuletzt als das eigentliche Subject, als Träger derselben. Durch die Einbildungskraft werden phantasmata, Vorstellungen hervorgerufen, durch den intellectus agens, als geistiges Licht (lumen naturale), werden diese phantasmata beleuchtet, so dass das wahre, allgemeine Wesen, die species intelligibiles in ihnen erscheinen und vom intellectus possibilis aufgenommen werden als die wirkliche, richtige Erkenntniss. Die species intelligibiles erscheinen da wie etwas ein für allemal Fix und Fertiges, das aber in den phantasmata, den Repräsentanten der Einzeldinge, versteckt ist und erst durch das Licht des intellectus agens sichtbar wird. Freilich eine Vorstellung, die mit dem wirklichen Vorgang bei der Erforschung der Dinge keineswegs in Uebereinstimmung steht! Uebrigens haben die folgenden Scholastiker keineswegs alle dieser Lehre von dem intellectus possibilis und agens beigestimmt, nicht einmal alle Thomisten, sondern manche hielten diese Annahme einer Zweiheit des

intellectus für überflüssig. Dasselbe geschieht auch noch gegenwärtig; denn manche von den Neuscholastikern, die sonst auf Thomas von Aquin schwören, lassen nur Einen intellectus gelten, indem sie den intellectus possibilis als unnöthig und störend abweisen. Andere freilich halten mit allem Eifer an den beiden intellectus fest, wie Thomas sie nach Aristoteles angenommen und sie in ihrem Verhältniss zu einander und in ihren Functionen näher bestimmt hat.

Auch unter den neueren, nicht scholastisch gebundenen, sondern frei forschenden Auslegern des Aristoteles findet sich keineswegs Uebereinstimmung in Bezug auf diese Lehre vom doppelten νοῦς; die Verschiedenheit der Deutung ist vielmehr sehr gross, geht fast bis zum Gegensatz. Trendelenburg z. B. in seinem Commentar zu den Aristotelischen Büchern über die Seele, nimmt an, dass unter νοῦς παθητικός die sämmtlichen niederen Kräfte der Seele, gleichsam in eine Einheit zusammengedacht oder verflochten, zu verstehen seien: Quae a sensu, inde ad imaginationem mentem antecesserunt, ad res percipiendas menti necessaria, sed ad intelligendas non sufficiunt. Omnes illas, quae praecedunt, facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cogitandas postulantur, νοῦν παθητικὸν dictas esse judicamus. Hiernach würden die Eigenschaften, die Aristoteles dem νοῦς überhaupt zuschreibt, nur dem νοῦς ποιητικός zuerkannt werden dürfen. Trendelenburg hat indess für diese Annahme wenig Beistimmung gefunden, obwohl dadurch der νοῦς ποιητικός als eigentliches persönliches Subject des höheren geistigen Lebens für das menschliche Individuum gerettet wäre. Zeller[1]) fasst dagegen den νοῦς παθητικός mehr als das individuelle geistige Subject für die Erkenntniss, ist dagegen geneigt, im νοῦς ποιητικός einen allgemeinen oder

[1]) Philosophie der Griechen 2. Aufl. III. B. S. 440 f.

geradezu den göttlichen Geist zu erblicken. Brandis[1]) betrachtet νοῦς überhaupt als Geist, insofern er Denk- und Erkenntnisskraft ist, in welchem ebenfalls, wie in der ganzen Natur, Aristoteles eine Zweiheit des Vermögens und der Kraftthätigkeit findet. Der Geist ist als Denkvermögen der Wirklichkeit nach nichts des Seienden, bevor er es denkt; aber ohne der Einwirkung äusserer Gegenstände zu bedürfen, oder nur seiner den Sinnen zugewendeten Seite nach ist er ihrer und der davon abhängigen Bilder bedürftig, soweit auch gleichwie das Sinnenwesen vergänglich und in seinen Verknüpfungen und Trennungen dem Irrthume ausgesetzt; als reine Kraftthätigkeit dagegen ist er in unmittelbarer Berührung eines Wissens theilhaft, welches mit seinen Gegenständen zusammenfällt und in seiner Unabhängigkeit unvergänglich und ewig ist. So unterscheidet denn Aristoteles eine zweifache Seite des Geistes, die er als leidenden und kraftthätigen Geist bezeichnet — eine Unterscheidung, auf die man im Wesentlichen die der empirischen und reinen Erkenntniss zurückführen kann und die ebenso schwer völlig zu entbehren, wie völlig zu begreifen ist.“ Brandis stimmt demgemäss der Ansicht nicht bei, dass unter kraftthätigem Geist (νοῦς ποιητικός) Aristoteles den göttlichen (allgemeinen) Geist verstanden habe und meint, dass die Stellen, die man dahin deuten möchte, nur die Unabhängigkeit des Geistes vom Leibe, von den körperlichen Organen ausdrücken. Als göttlich sei dieser thätige Geist (νοῦς) bezeichnet wegen der wahren und gewissen Principien, die er enthält und durch welche er den Geist erleuchtet und für Wissenschaft, vernünftiges Wollen u. s. w. befähigt. In Bezug auf den leidenden Geist (νοῦς παθητικός) bemerkt Brandis, dass seine Sphäre sich gegen den thätigen nicht bestimmt abgegränzt finde, dass sie aber augenscheinlich

[1]) Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen II 2 S. 1175 f.

so weit reiche, als das Denken der von der Sinnlichkeit abhängigen Bilder bedarf, daher das ganze vermittelte Denken in sich begreife.

Diese Auffassung von Brandis scheint uns die richtigere zu sein und dem Sinne der Aristotelischen Unterscheidung mehr zu entsprechen als die von Trendelenburg und Zeller. Denn wie unbestimmt auch sonst der Sprachgebrauch bei Aristoteles sein mag, in so ganz verschiedenem Sinne wird er doch νοῦς, einen seiner Hauptbegriffe, nicht gebraucht haben, den er doch sonst in Bezug auf Wesen, Ursprung, Thätigkeit und Bedeutung allenthalben als einen einheitlichen behandelt. Zu deutlich und bestimmt bezeichnet er auch den νοῦς überhaupt als Theil der Seele und als zum menschlichen Subject gehörig, als ἕτερον γένος ψυχῆς. Und andererseits der göttliche Geist (νοῦς) erscheint bei Aristoteles zu sehr in sich geschlossen, zu sehr mit sich selbst so zu sagen beschäftigt, als νόησις νοήσεως nur sein eigenes Wesen denkend, als dass er als νοῦς ποιητικός in den Individuen sich zu einem Ganzen einigend, wirksam sein sollte. Ausserdem aber stimmte eine solche Bethätigung des göttlichen νοῦς mit dem nicht überein, was von der Gottheit als εἶδος, das unbewegt Bewegung wirkt (veranlasst), von Aristoteles behauptet ist. Die Analyse des Erkenntnissprocesses führt in der That, wie wir sahen, auf zwei Momente der Erkenntniss-Kraft- und Thätigkeit, und da Aristoteles auch sonst allenthalben Stoff und Form, δύναμις und ἐνέργεια, leidendes und thätiges Moment bei aller Thätigkeit und Producirung unterscheidet, so lag es nahe, diesen Unterschied auch auf den endlichen Geist in Bezug auf seine Thätigkeit zu übertragen. Dass jedem der beiden νοῦς auch wesentlich, verschiedene, ja entgegengesetzte Eigenschaften zugeschrieben werden, dem Einen Leiden und Vergänglichkeit, dem Andern Wirken und Unveränderlichkeit, Unvergänglichkeit ist kein Hinderniss für Annahme ihrer Einheit, wenn man beachtet,

dass es sich bei der Vergänglichkeit des leidenden νοῦς nur um Vernichtung des Aufgenommenen, in ihm Gebildeten, Erworbenen, also um Verlust von etwas Zufälligem, Accidentellem handelt, — wobei das, was Verlust erleidet, ja immerhin fortdauern kann, nur aber die Eigenschaft verliert, die ihm durch Aufnehmen und Bewahren zugekommen. Wie der Stoff derselbe ist vor der bestimmten Formung und in derselben und als solcher fortdauert, wenn die accidentelle Formung wieder aufhört, so kann der νοῦς derselbe sein bei der Bildung, Producirung von Kenntnissen in sich, wodurch er auch als νοῦς παθητικός sich bethätigt und in sich selbst einen Unterschied setzt, und kann derselbe bleiben, wenn diese errungenen Erkenntnissformen mit ihrem Inhalt wieder entschwunden sind. Das Verhältniss ist hier nur das umgekehrte: dort bleibt das blos Stoffliche (oder nur relativ Geformte), hier das reine Formprincip übrig, nachdem die durch Verbindung von Beiden erzielte Bildung wieder aufgehoben ist. Die Bildung war für beide Principien, Stoff und Form, nur etwas Accidentelles, wurde aber etwas Wesenhaftes als Actualisirung durch das bestimmte Princip.

Wenn nun überwiegende Gründe dafür sprechen, dass die beiden νοῦς bei Aristoteles selbst ein einheitliches erkennendes Subject bilden, dass die Unterscheidung in νοῦς ποιητικός und παθητικός eine rein innere Angelegenheit des Intellectus, ja der Seele (ἐν τῇ ψυχῇ) sei, so ist es dagegen schwierig zu bestimmen, was jeder von beiden nach Aristotelischer Auffassung sei, was beide bei dem Erkenntnissact zu leisten haben und wie und wodurch sie zu ihrer Leistung befähigt sind. Es sind wenige Andeutungen, die Aristoteles über das Eigenthümliche und Wesentliche eines jeden von beiden νοῦς gibt, und ihr Verhältniss zu einander oder die Leistung von beiden bei dem Erkenntnissact ist nur durch Gleichniss und Analogie verdeutlicht. Sie verhalten sich zu einander und wirken zu-

sammen im Erkennen wie Stoff (νοῦς παθητικός) und Form (νοῦς ποιητικός), so dass hienach der Erkenntnissact nach Analogie eines Kunstwerkes zu Stande kommt. Sie verhalten sich demgemäss auch zu einander wie Weibliches und Männliches, da letzteres die Form gibt bei der Generation, ersteres den Stoff zur Bildung eines neuen Organismus, — so dass der Erkenntnissact analog ist dem Generationsact. Sie verhalten sich endlich, wie Erscheinendes und wie Licht, durch welches die Erscheinung möglich ist; denn die Wirksamkeit des νοῦς ποιητικός wird mit dem Wirken des Lichtes (φῶς) verglichen. Der νοῦς ποιητικός erscheint als das Actuelle, Allgemeine und Beharrende, der νοῦς παθητικός als das Potentielle, Specielle oder Individuelle und Vergängliche. So im Allgemeinen. Wir haben indess noch jeden von Beiden im Einzelnen näher zu betrachten.

Vom νοῦς παθητικός bemerkt Aristoteles, dass er dazu bestimmt sei, Alles zu werden.[1]) Er ist daher der Möglichkeit nach (δυνάμει) Alles, was Gegenstand der Erkenntniss sein mag, verhält sich also wie der Stoff, dem durch Form eine bestimmte Wirklichkeit gegeben werden kann, und verhält sich also receptiv, leidend. In Bezug hierauf wird er wohl von Aristoteles verglichen mit einem Buche, in das noch nichts wirklich geschrieben ist;[2]) und kann dann als Ort der Ideen[3]) bezeichnet werden, nachdem er mit Kenntnissen gefüllt ist durch den νοῦς ποιητικός unter Erfüllung der übrigen Bedingungen. In der That, wenn der menschliche Geist sich mit Kenntnissen füllen soll, so muss neben dem activen, die Erkenntniss erringenden Momente desselben auch eine leidende, aufnehmende Seite in demselben angenommen werden, damit sie in das Bewusstsein aufgenommen und gleichsam als ein Theil oder Besitz

[1]) De an. III 5.
[2]) De an. III 4.
[3]) De an. III 4.

des Geistes bewahrt werden können, da diese Erkenntnisse inhaltlich oder sachlich nicht apriorisch in ihm sind und nicht aus ihm selbst in reiner Actualität entwickelt werden können. Diese leidende Seite des Erkenntnissvermögens ist schon im Leben beständigem Wechsel unterworfen, daher es kaum sehr zu verwundern ist, wenn Aristoteles sie als vergänglich (φθαρτὸς) bezeichnet. Mit der Seele selbst (ψυχή), d. h. den niederen auf Kenntniss gerichteten Seelenvermögen ist gleichwohl der νοῦς παθητικός nicht identisch, denn die ψυχή als solche (wie sie auch den Thieren zukommt) hat kein Vermögen eigentlicher oder höherer Erkenntniss, ist nicht der διάνοια, δόξα, πίστις, nicht einmal des absichtlichen (complicirteren) Erinnerns (ἀνάμνησις) fähig, sondern all' diess ist bedingt durch ihre Verbindung mit dem νοῦς. Und zwar ist es, wie früher schon angedeutet ward, nicht der νοῦς in seiner reinen Thätigkeit, sondern in seiner auf den bestimmten Stoff angewandten, wobei er sich hauptsächlich als νοῦς παθητικός d. h. zugleich aufnehmend, sachliche Erkenntniss gewinnend, bethätigt. — Auch nicht mit φαντασία (im gewöhnlichen Sinne als subjectives Seelenvermögen) ist der νοῦς παθητικός identisch — wie man auch schon angenommen hat.[1]) Denn φαντασία gibt nur das Stoffliche, das Material für den νοῦς durch die φαντάσματα, aber sie bildet diese nicht zur Erkenntniss um, wie der νοῦς ποιητικός und nimmt auch das Erkannte, das Allgemeine oder Intelligible nicht in sich auf. Diess geschieht vom νοῦς παθητικός, der eben dadurch zum eigentlichen Erkenntniss-Subject wird, wenn er auch immerhin für die errungene Erkenntniss der Beihülfe der φαντασία bedarf, die, selbsthätig nicht bloss leidend, ihm Allgemeinbilder oder Schemata für das Begriff-

[1]) Fr. Brentano: Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Mainz. 1867. Inwiefern Phantasie in allgemeinem Sinn, als allgemeines Princip sich im νοῦς παθητικός bethätigt, wird später erörtert werden.

liche gestaltet; aber diese beziehen sich doch nur auf das Wie, dagegen das Was, der eigentliche Inhalt der Erkenntniss wird nur vom νοῦς erfasst.

Was aber der νοῦς παθητικός dem Wesen nach eigentlich sei nach Aristoteles, ist schwer zu sagen, wenn er doch von Gedächtniss und Einbildungskraft verschieden und auch an kein leibliches Organ in seiner Thätigkeit gebunden sein soll. Er soll den Erkenntnissinhalt, die intelligiblen Formen, welcher durch das Zusammenwirken der φαντάσματα und des νοῦς ποιητικός errungen wird, in sich aufnehmen, muss sich also an sich als Möglichkeit erweisen, wie ein Stoffliches, dem etwas eingebildet werden kann. Irgend ein Sachliches, Substantielles (Stoff an sich oder Form an sich) kann diess nicht sein; man muss also wohl an das Bewusstsein denken, das bildsam, mit Inhalt erfüllbar und erkennend, ja Bedingung aller Erkenntniss ist. Das Bewusstsein kann die errungenen Erkenntnisse in sich aufnehmen und festhalten, obwohl nicht selbst erringen, da sie ihm einerseits durch die Sinne und die Phantasie (dem Stoffe nach) geboten werden, andererseits (der begrifflichen Erfassung, der Form nach) durch den νοῦς ποιητικός. Dieses Bewusstsein schliesst sich zwar an das seelische Bewusstsein (Empfindung), das auch den Thieren eigen ist, an, ist aber eigentlich bedingt von dem νοῦς, der ja thätig ist durch Anwendung der Principien, die seinen Inhalt bilden und deren Erkenntniss zugleich mit Bewusstsein verbunden ist, — da die Principien nicht ohne Bewusstsein angewendet werden. Nicht ohne Bewusstsein (nicht unbewusst), wenn auch ohne Gewusstsein, d. h. ohne klares, reflectirtes Wissen um dieselben. Dieses (subjective) Bewusstsein des νοῦς (wohl zu unterscheiden von der Evidenz des Erkannten (Objectiven), die durch die Principien des Erkennens bedingt ist) nimmt also das auf, was an Erkenntniss durch die Anwendung oder Bethätigung der Principien errungen wird, und es

ist zugleich das Bewegliche, Veränderliche, ja auch Vergängliche sammt seinem Inhalt, während die (objective, sachliche Evidenz gewährenden) Principien (und Formen) unveränderlich, unvergänglich sind und also auch der νοῦς diess ist, insofern er als Inbegriff davon aufgefasst wird. So können wir behaupten, dass der νοῦς παθητικός das eigentliche Subject der Erkenntniss ist, der νοῦς nach der Seite des Bewusstseins, das vom νοῦς ποιητικός mit Inhalt gefüllt wird, dem durch die Principien Evidenz, Einleuchten, Einsicht verliehen wird.

Vom νοῦς ποιητικός wird behauptet, dass er bestimmt sei, Alles zu machen (ποιεῖν)[1] d. h. die Fähigkeit des Erkennens, die dem νοῦς eigen ist, in sich zur Wirklichkeit zu bringen, dadurch aber den νοῦς παθητικός (sich als νοῦς παθητικός) verwirklichend. Er ist, wie schon früher bemerkt wurde, das subjectiv gewordene Intelligible (Intellect), wodurch das objective Intelligible, das Vernünftige in den Dingen erkannt wird. Man kann in dieser Beziehung sagen: durch den νοῦς παθητικός werde das (subjective) Bewusstsein bei der Erkenntniss begründet, durch den νοῦς ποιητικός dagegen die (subjective) Einsicht und (objective) Evidenz. Auch bezüglich der Sinneswahrnehmung wird von Aristoteles ein ποιητικόν angenommen, um die Anlage zur Actualität zu bringen; es ist dies die sensible Qualität für die sinnlichen Erkenntnissorgane oder Sinne.[2] Der νοῦς wird αἴτιον καὶ ποιητικόν[3] genannt und wiederum παθητικός; so auch bezeichnet der Sinn einmal Wirklichkeit, dann wieder das blosse Vermögen.[4] Und wie Sinnliches auf die Sinne einwirken muss, so Geistiges auf den Geist oder die Erkenntnisskraft, dass sie sich aus

[1] De an. III 5.

[2] De sens. et sensib. 6 ποιητικὸν γάρ ἐστιν ἕκαστον αὐτῶν (sc. τῶν παθημάτων τῶν αἰσθητῶν) τῆς αἰσθήσεως. De an. II 5.

[3] De an. III 5.

[4] De an. II 5.

der Potenz zur Actualität verwirkliche. — Der νοῦς ποιητικός wird auch bezeichnet als Wirklichkeit, Energie, welche die Form giebt für die Entstehung der wirklichen Erkenntniss. Es ist allerdings nicht ganz klar, was dabei das Stoffliche ist, ob die φαντάσματα der Phantasie oder der νοῦς als Anlage, Möglichkeit. Ist Letzteres der Fall, wie wohl anzunehmen ist, dann verhalten sich nach Aristoteles die beiden νοῦς, wie Männliches und Weibliches zu einander und der Erkenntnissprocess, wie schon erwähnt, bietet dann eine sehr entschiedene Analogie zum Process der Erzeugung; denn bei diesem giebt das männliche Geschlecht nach Aristotelischer Auffassung nur die Form, die Seele (das Princip des Lebens), das weibliche dagegen das Stoffliche, den Leib. Bei der Bethätigung des νοῦς würde also subjectiv, im Erkenntnisssubjecte etwas ganz Aehnliches stattfinden, wie bei der Bethätigung des εἶδος insofern es γένος ist, — objectiv, real in der Natur geschieht. Wie hier das εἶδος, um als γένος zu wirken, in zwei Geschlechter sich differenzirt, in männliches und weibliches, um productiv zu werden, so scheidet sich der νοῦς in activen, ποιητικός, Form gebenden oder männlich wirkenden und in passiven, παθητικός; der erste die Erkenntniss erzeugend, der andere dieselbe zur Ausführung oder Geburt (zum subjectiven Bewusstsein) bringend.

Da erhebt sich nun aber die Frage, wodurch und in welcher Weise der νοῦς ποιητικός formgebend und zeugend bei der Erkenntniss wirken könne. Es wird anzunehmen sein, dass dies durch die Erkenntnissprincipien geschehe, deren Inbegriff oder Wirkenskraft der νοῦς ποιητικός eben ist, und die er in sich, im unmittelbaren Bewusstsein als seinen eigenen Inhalt, als sein eigenes Wesen mit Evidenz und Denknothwendigkeit erfasst und dann zum Begreifen des Erkenntnissstoffes anwendet. Bei dieser Thätigkeit wird seine Wirkung mit der des Lichtes verglichen, durch welches auch das der Möglichkeit nach Seiende zum Wirk-

lichen wird, die Farben z. B. aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit kommen. Der νοῦς ποιητικός soll also, seiner intelligiblen (rationalen) Natur gemäss, das in den Phantasmen vorhandene Intelligible, Allgemeine oder das Wesen der εἴδη (species intelligibiles) sichtbar, erkennbar machen für den νοῦς παθητικός. Hienach könnte es immerhin scheinen, als ob der νοῦς ποιητικός eigentlich unbewusst wirke, bloss als Gesetz (Princip) oder Evidenz oder Nothwendigkeit. Allein das „ποιητικός" deutet doch darauf hin, dass er als lebendige Kraft oder lebendiger Inbegriff von Principien gedacht sei. Um so mehr, da er ja vom νοῦς παθητικός gar nicht getrennt, wenn auch verschieden gedacht wird und das Verbindende zwischen beiden kaum als etwas Anderes, denn als das Bewusstsein gedacht werden kann — wenn diess auch freilich von Aristoteles nicht speciell hervorgehoben wird, da das Licht des subjectiven Bewusstseins und das objective Licht der rationalen Evidenz oder Nothwendigkeit des Denkens noch nicht deutlich von ihm unterschieden wird.

Der νοῦς ποιητικός als Actualität bringt also demgemäss den νοῦς παθητικός als Möglichkeit oder Potenz des Erkennens zur wirklichen Erkenntniss. Demnach scheint nun angenommen werden zu müssen, dass der νοῦς ποιητικός selbst niemals Potenz, sondern immer Actualität sei, da er sonst selbst wieder einer neuen Actualität bedürfte, um aus dem Zustand der Potenzialität zu kommen — nach Aristotelischen Grnndsätzen. Er scheint also doch der göttliche Geist selbst zu sein oder stets unmittelbar vom göttlichen Geist beeinflusst und zur Actualität geführt zu werden — und so müsste er wieder vom νοῦς παθητικός wesentlich verschieden sein. Indess ist von Aristoteles nicht geradezu behauptet, dass der νοῦς in der menschlichen Natur immer volle Actualität habe — was ja der Erfahrung widerspräche, da in der Jugend, im Schlafe, in Krankheit diese Actualität wenigstens nicht

erscheint, sondern durch den körperlichen Zustand gehemmt, verdunkelt ist, sowie auch im Alter, wo nach Aristoteles' Behauptung der Geist zwar noch der gleiche ist, aber durch Schwäche des Körpers beeinträchtigt ist in der Bethätigung. Auch ohne dass der νοῦς ποιητικός vom göttlichen Geiste direct zur Actualität gebracht ist können wir annehmen, dass er stets — allerdings mehr oder weniger, Actualität besitze — schon durch seine eigene Natur, da Gesetze, Principien als solche stets actuell, nie blos potentiell sein können; dann durch die Anregung, welche er von der Natur und ihrem Wirken erhält, die ja in den εἴδη ebenfalls Intelligibles, Rationales enthält, und beständig auf den Menschengeist einwirkt und ihn erregt, actualisirt. Nur die Bethätigung, die Anwendung der rationalen Natur des Geistes in sachlicher Erkenntniss ist verschieden, ist mehr oder weniger vorhanden, kann auch ganz eingestellt sein, je nach dem Zustand der körperlichen Organe, der psychischen Kräfte und insbesondere des Bewusstseins.

Daraus ist endlich auch wohl begreiflich, dass Aristoteles den νοῦς ποιητικός als unvergänglich, unzerstörbar, unsterblich geltend macht, während er den νοῦς παθητικός für sterblich erklärt. Jener bedarf eben zu seinem Sein und Wirken des Körpers nicht, wohl aber dieser, der mit der Seele und durch diese auch mit körperlichen Organen oder Functionen in Beziehung steht. Aber eigentlich zu erkennen vermag für sich auch der νοῦς ποιητικός nicht, da er der φαντάσματα und des νοῦς παθητικός dazu bedarf. Nur sich selbst soll er als reiner νοῦς zu denken vermögen, ohne φαντάσμα, da im reinen Denken das Denkende und das Gedachte Eines seien. Als Sich- selbst Denkendes soll er demnach unvergänglich fortdauern können oder unsterblich sein. In einer Beziehung ist diess wohl klar und selbstverständlich, denn Principien und unmittelbar gewisse, nothwendige Wahrheiten sind unvergänglich, haben wie

die Formen (εἴδη) kein Entstehen und Vergehen. Wie aber ein Inbegriff von Principien sich selbst soll denken können, ist kaum begreiflich, zumal das „ποιητικός" sich auf die φαντάσματα, resp. das Intelligible in diesen, und den νοῦς παθητικός hezieht, nicht auf das eigene Wesen; also mit dem Vergehen dieses νοῦς παθητικός und der φαντάσματα selbst auch seine Bethätigung beendigen zu müssen scheint. Geben wir aber auch zu, dass der νοῦς ohne φαντάσματα und ohne das leidende Moment sich selber denke, so ist die Frage, als was er sich denn eigentlich denkt, als Allgemeines oder als Besonderes? Aber wie soll ein allgemeines Gesetz oder ein Axiom, oder ein Complex von solchen sich selber denken, da es doch keinen speciellen Inhalt haben soll und als Gesetz oder Axiom nur formales Sein hat! Wenn aber angenommen wird, als Besonderes, so muss diess ebenfalls als unmöglich erscheinen, da ein Besonderes ohne bestimmten Inhalt nicht wohl möglich ist. Wenn wir aber dem νοῦς ποιητικός an sich zum Behufe einer bestimmten (persönlichen, bewussten) Fortdauer einen Inhalt zuschreiben, ausser Denkgesetzen und Axiomen, dann muss dieser Inhalt aus Wesensbegriffen, Ideen (εἴδη) bestehen und insofern dem ideal entsprechen, was die Erscheinungswelt für die Erkenntniss real in sich enthält und durch φαντάσματα darbietet. Der reine νοῦς ποιητικός würde dann als concretes Wesen zugleich einen bestimmten (idealen) Vorstellungs- oder geistigen Schauungs-Inhalt in sich haben, demgemäss eine Art Leibniz'sche Monade sein und jenen Inhalt aus sich selbst in einem Bewusstseinsprocess entwickeln können. Und allerdings muss der νοῦς ποιητικός auch eine Beziehung auf Ideen (εἴδη) haben, auf Ziele, Zwecke der Vollkommenheit für Erkennen, Handeln und künstlerisches Schaffen, da die ganze Bedeutung des Daseins nach Aristoteles eben in der Zweck- oder Ideerealisirung besteht, in Erkenntniss von Ideen und in Ausführung derselben

im ethischen Wirken und künstlerischen Schaffen. Aber diese Auffassung des νοῦς ποιητικός stimmt freilich, wie wir früher sahen, mit anderen Aussagen des Aristoteles über den νοῦς überhaupt nicht ganz überein und es bleibt eine nicht ganz aufzuhellende Dunkelheit über die wahre Ansicht des Aristoteles übrig.

II.

Das einheitliche Princip in der Aristotelischen Weltauffassung.

Die philosophische Welterklärung des Aristoteles macht wohl im Allgemeinen den Eindruck eines zusammenhängenden und übereinstimmenden Ganzen, aber bei der Betrachtung im Einzelnen zeigt sich manche Disharmonie und Lückenhaftigkeit. Nicht blos sind die Grundprincipien in ihrem Wesen, Wirken und Verhältniss zu einander nicht klar und genau bestimmt, sondern es sind selbst die Aussagen über ein und denselben Hauptbegriff nicht immer klar und übereinstimmend, und Verschiedenheit der Bedeutungen desselben und Unentschiedenheit in Fixirung des Sprachgebrauches erschweren die Feststellung der eigentlichen Meinung des Philosophen.

Schon bei der Bestimmung der Gottheit sind die zwei Hauptbegriffe, durch welche diess geschieht, ohne klare Vermittlung unter sich angewendet: Gott ist εἶδος an sich ohne alle ὕλη, und er ist νοῦς an sich, reiner νοῦς ποιητικός ohne Potentialität (ohne νοῦς παθητικός) und natürlich mehr noch ohne φαντασία und φαντάσματα, die doch im Irdischen aus der Seele stammen, welche selbst wiederum aus εἶδος abzuleiten oder als höherer Grad von εἶδος zu betrachten ist, — wovon als der höchste Grad die Gottheit selbst, insofern sie εἶδος ist, erscheint. Aber eben das Verhältniss der Gottheit als εἶδος zu den irdischen εἴδη ist nicht

erörtert und unbestimmt gelassen; ebenso aber auch das Verhältniss des göttlichen, sich selbst denkenden νοῦς zum geschöpflichen νοῦς, der wiederum als Potenz und Actualität aufgefasst ist, in ähnlicher Weise, wie εἶδος und ὕλη zusammengehören. Auch die Lehre vom εἶδος oder den εἴδη ist keineswegs ganz durchsichtig und fest bestimmt. Die εἴδη sind an sich ewig, nicht dem Entstehen und Vergehen unterworfen, während ihre Realisirungen in den Einzeldingen beständig wechseln, entstehen und vergehen. Nun sollen gleichwohl die εἴδη nicht an sich existiren, wie die Platon'schen Ideen, sondern nur in den Dingen. Da ist die Frage, was und wo sind diese εἴδη, wenn die Dinge, welche sie realisirten, vergehen, — wenn sie nicht an sich existiren können und doch im Wechsel der Dinge ewig existiren sollen? An grosser Unbestimmtheit, wenn nicht geradezu an Widerspruch leidet auch die Lehre vom Stoffe (ὕλη). Der Stoff, die erste Materie (im Unterschied von den erscheinenden Elementen), wird als das blos Mögliche, an sich ganz Unbestimmte, rein Passive bezeichnet und andererseits wird doch aus ihm eigentlich alle Bewegung und Bildung, des natürlichen Daseins abgeleitet, da Gott nicht auf sie activ, durch Thätigkeit wirken soll zum Behufe der Bildung wie etwa bei Platon der Demiurg, sondern für das Stoffliche nur als Gegenstand des Verlangens und Strebens betrachtet wird. Nicht minder ist auch die Lehre von οὐσία voll Schwanken, ohne entschiedene Fixirung der Bedeutung und ohne feste Abgränzung gegen andere Begriffe. Dass ferner auch das Verhältniss von εἶδος und ψυχή keine nähere Bestimmung erfahren hat, dass insbesondere nicht zu erklären versucht wird, wie die verschiedenen Theile der ψυχή, wie die ernährende, empfindende und wollende oder strebende Seele, sich gebildet haben und sich zu einander verhalten, wurde schon früher bemerkt. Wie endlich auch die Lehre vom νοῦς an sich, dann in seinem Verhältniss zum höchsten,

göttlichen νοῦς, ferner in seinem Verhältniss zur ψυχή und endlich die Unterscheidung in νοῦς ποιητικός und παθητικός im Unklaren gelassen ist, wurde gleichfalls schon oben verschiedentlich hervorgehoben.

Um all' diese Unbestimmtheit zu heben und allenfalls Klarheit und Einheitlichkeit der Aristotelischen Weltauffassung zu gewinnen, genügt es nicht, an einzelnen Worten zu deuten, um Uebereinstimmung zu gewinnen; diess dürfte ein vergebliches Bemühen sein. Vielmehr wird es sich darum handeln, den Grundcharakter der Aristotelischen Welterklärung zu beachten, die allgemeine Erklärungsweise zu bestimmen, um dadurch trotz einzelner Dunkelheit oder Schwierigkeit, die übrig bleiben mag, doch für das Ganze dieser Philosophie das allgemeine, wenn nicht deutlich ausgesprochene und ausgeführte, doch zu Grunde liegende einheitliche Princip zu finden und dessen durchgreifenden Einfluss nachzuweisen. Diess soll im Folgenden versucht werden.

1. Die Kunst als allgemeine Analogie in der Aristotelischen Welterklärung.

Die allgemeinste und durchgreifendste Eigenthümlichkeit der philosophischen Welterklärung des Aristoteles besteht darin, dass er allenthalben die Kunst, das Verfahren bei Schaffung eines Kunstwerkes, die nothwendigen Factoren und deren Bethätigung dabei ins Auge fasst und als Analogie für die Erklärung der Natur und ihrer Wirkungen verwendet.[1]) Ja das Verfahren der Natur und der Kunst bei Schaffung ihrer Werke wird geradezu als ganz gleichartig bezeichnet: „Wenn ein Haus oder die anderen

[1]) S. Gust. Teichmüller: Aristotelische Forschungen II. Bd. 1869. „Aristoteles, Philosophie der Kunst".

Kunstwerke nicht blos durch Kunst, sondern auch durch Natur entstehen könnten, so würden sie in derselben Weise hervorwachsen, und wenn die Naturproducte auch durch die Kunst gemacht werden könnten, so würde man ganz so verfahren, wie sie sich von Natur bilden."[1]) Die vier Principien, welche Aristoteles in der Welterklärung anwendet: „Zweck, bewegende Ursache, Form und Stoff" sind im Grunde durch Betrachtung der Entstehung der Kunstwerke gewonnen und auf das Naturwirken übertragen. Auch die beiden Hauptgegensätze oder Factoren im Naturgeschehen, das Mögliche und Wirkliche, Potenzialität und Actualität (δυνάμει ὄν und ἐνεργείᾳ ὄν) sind dem Gebiete der Kunstthätigkeit abgewonnen. So konnte es kommen, dass die wichtigsten Begriffe der Aristotelischen Philosophie eben der Kunst und ihren Schöpfungen entnommen sind. Das Wesen der Dinge, das begriffliche τί ἦν εἶναι wird als Form oder Formprincip, εἶδος bezeichnet und dafür wohl auch μορφή gebraucht; und wiederum ist die Form auch das eigentlich wirkende Princip in der Kunst, da der Künstler nur die Zwischenursache, nicht die wirkende Ursache selbst ist.[2]) Daher wird auch τεχνή geradezu als μορφή bezeichnet, da die Form die wirkende Ursache und das Wesen davon ist[3]) und der eigentliche Geist (λόγος).[4]) Und diess geht so weit, dass das Wesen selbst des Unsinnlichen oder Uebersinnlichen als Form oder reine Form bezeichnet wird und dieser Ausdruck auch auf das reine, an sich seiende Wesen der Gottheit und überhaupt für das ὄντως ὄν Anwendung findet. Auch

---

[1]) Nat. ausc. II 7. Οἷον εἰ οἰκία τῶν φύσει γιγνομένων ἦν, οὕτως ἂν ἐγίγνετο ὡς νῦν ἀπὸ τέχνης· εἰ δὲ τὰ φύσει μὴ μόνον φύσει ἀλλὰ καὶ τέχνῃ γίγνοιτο, ὡσαύτως ἂν γίγνοιτο ᾗ πέφυκεν . .

[2]) Gen. et corr. I 7 Met. XII 4.

[3]) Gen. an. II 4 ἡ δὲ τεχνὴ μορφὴ τῶν γιγνομένων ἐν ἄλλῳ.

[4]) Part. an. I 1 ἡ δὲ τέχνη λόγος τοῦ ἔργου, ὃ ἄνευ τῆς ὕλης ἔστιν.

der Begriff des Stoffes (ὕλη, ὑποκείμενον) ist der Schaffung eines Kunstwerkes entnommen, (zu dessen Ausführung ja Material gehört) und auf die Natur übertragen. Daher erscheint neben εἶδος als zweites Hauptprincip ὕλη, obwohl in der Natur der Stoff nie blos als solcher, ohne Form, vorhanden ist und die klare Unterscheidung, ja Trennung von Beiden eigentlich nur im Kunstgebiete vorkommt. Besonders aber das Princip des Zweckes oder Zieles spielt bei der Schaffung der Kunstwerke (im weiteren, nicht blos ästhetischen Sinn) eine grosse Rolle und ist daher auch für die ganze Aristotelische Weltauffassung von der entscheidendsten Bedeutung geworden. Am Zweck, an der Erreichung eines höchsten Zieles durch Natur und Menschheit hängt die ganze Vernünftigkeit des Daseins. Dieses Ziel ist in der Kunst das Gute und Schöne, das Beglückende, und ebenso in der Natur und Geschichte überhaupt, denn die Glückseligkeit ist höchstes Ziel, bedingt eben durch das Gute und Schöne und zunächst durch die Gottheit.

Allenthalben also, wo in Natur- und Geistesleben Wesen und Wirksamkeit erklärt oder begriffen werden sollen, werden zu diesem Behufe Principien und Begriffe aus dem Gebiete der Kunst entnommen. Man kann diess als eine noch nahezu anthropomorphische Erklärungsweise bezeichnen, obwohl sie schon einen wissenschaftlichen oder näher: philosophischen Charakter angenommen hat. Aristoteles befolgt dabei den allgemeinen Grundsatz, dass zum Behufe der Erklärung des noch Unbekannten von dem schon Bekannten, uns Zugänglichen, Begreiflichen ausgegangen werden müsse. Die wirkenden Factoren und Vorgänge bei Schaffung der Werke der Kunst sind uns bekannt, sonach können wir angemessen von ihnen ausgehen, um die noch dunklen Factoren und unbegriffenen Vorgänge in der Natur darnach uns zu erklären. Aristoteles hat dabei nicht blos die Kunst im eigentlichen,

ästhetischen Sinne im Auge, sondern fasst den Begriff τεχνή allgemein, — wie er denn mit Vorliebe die Heilkunst als Beispiel und Analogie verwendet, die doch nichts mit der Aesthetik gemein hat. Doch aber macht sich das Aesthetische in besonderem Maasse geltend, wie es bei einem Philosophen, der einmal diese Richtung einschlug und dem griechischen Volke angehörte, wohl zu erwarten ist.

Mit der anthropomorphischen Erklärungsweise hat die Welterklärung überhaupt begonnen. Die ungebildeten Völker machten sich die Naturereignisse und Naturkräfte durch das begreiflich, was sie unmittelbar kannten, — durch ihre eigenen Kräfte und Thätigkeiten. Diese trugen sie auf die belebte und selbst die leblose Natur über, und fassten also diese ganz nach Analogie mit der menschlichen Natur auf, ihr deren Wünsche, Begehrungen, Streben und Kraftbethätigung zuschreibend. Diess ist der noch ganz rohe, extreme Anthropomorphismus, der die Natur nicht durch Erkenntnisskraft und Forschung, sondern nur nach Vorstellungen und Einbildungen deutet. Er hat seinen Gegensatz oder sein anderes Extrem an jenem Naturalismus alter und neuer Zeit, der umgekehrt den Menschen nach der Natur erklären, denselben blos mit äusserlichem Naturmass messen will, so dass dabei der Mensch naturalisirt wird, wie früher die Natur anthropomorphisirt ward. Bei den Griechen fand sich ursprünglich die gleiche anthropomorphistische Auffassungsweise der Natur und der Götter. Und zwar war es rohe menschliche Natur und Strebung, die auf die Natur und die Uebernatur oder die Götterwelt übertragen wurde. Aber dem hellenischen Geiste ging bald das Bewusstsein des Idealen auf, und zwar offenbarte sich ihm diess zuerst oder hauptsächlich als ästhetisches Ideal, als das Schöne, in welches dann das Göttliche wie das Ethische eingeschlossen ward. Die Welt oder Natur ward nicht mehr blos als rohe Wirklichkeit oder wilder Streit von Kräften

oder auch von menschenähnlichen Mächten aufgefasst, sondern als Wohlordnung, κόσμος. Und das Sittliche bestund nicht in sklavischem Gehorsam in blosser Unterwerfung unter gegebene Gebote, sondern ward als καλοκαγαθία betrachtet, so dass das Schöne und Gute zur Einheit verbunden erscheint und die Sittlichkeit, das sittliche Verhalten zugleich einen ästhetischen Charakter erhält. Dass bei einem solchen Volke, bei solcher nationaler Grundrichtung der geistigen Bethätigung auch die theoretische Thätigkeit, die philosophische Weltauffassung in ähnlicher Richtung sich entwickeln, einen verwandten Grundzug zeigen werde, ist unschwer zu begreifen. Schon die ersten Philosophen forschten nach dem Grundprincip der Wohlordnung des Daseins oder des Kosmos, und den Pythagoreern war die Harmonie, in Zahlenverhältnissen ausgedrückt, der wichtigste Gegenstand der philosophischen Erkenntniss. Und wenn nun diese ästhetisch-ethische Richtung bei Platon und Aristoteles in besonderem Masse hervortritt, so ist diess nicht blos aus dem allgemeinen Volkscharakter und der individuellen Eigenart Beider erklärbar, sondern insbesondere auch aus der Zeit und den Verhältnissen, in welche ihr Leben und ihre geistige Entwicklung und productive philosophische Thätigkeit fällt. Beide wirkten im vierten vorchristlichen Jahrhundert, also in einer Zeit, in welcher die Errungenschaften des fünften Jahrhunderts, der politischen Glanzzeit des griechischen Volkes, und die Werke der höchsten Blüthe der griechischen Kunst, auf die Geister erregend und bestimmend einwirkten. Die hohen klassischen Werke, insbesondere der Architektur und Skulptur, waren geschaffen und verklärten das Dasein und Wirken des hellenischen Volkes — wie denn gerade sie uns noch jetzt dasselbe in idealem Lichte erscheinen lassen. Es war nur ganz naturgemäss, dass Geister von so idealer Anlage wie Platon und Aristoteles[1]) mächtig davon ergriffen und

[1]) Wie sehr Aristoteles an Kunst und Kunstwerken Antheil nahm,

vielfach in der Richtung ihrer Thätigkeit und in der Auffassung des Daseins bestimmt wurden. Uebrigens nicht beide ganz in der gleichen Weise, sondern ihrer Eigenart gemäss, so dass in Platon mehr der Künstler, in Aristoteles vorherrschend der Kunsttheoretiker angeregt wurde und sich entwickelte — wenn auch allerdings das rein Aesthetische noch nicht klar vom Uebrigen z. B. Mathematischen ausgeschieden ward, das ja auch noch als Beispiel des Schönen angeführt wird; und wenn wohl auch selbst der Zweck die Stelle des Schönen einnimmt.[1])

So ist es also wohl erklärlich, dass Aristoteles das Schaffen der Kunst als Vorbild nahm für alles Wirken und Schaffen in der Natur und im Geistesleben und darnach Alles zu erklären suchte, indem er die Factoren und Momente bei der Kunst-Uebung oder Herstellung eines Werkes der Kunst auch auf jene übertrug. Schon für Platon war die ganze Wirklichkeit eine Nachahmung, Nachbildung eines höheren Urbildes (Idee), und also alles Geschehen oder Hervorbringen eine Nachbildung oder Realisirung einer Form in einem Stoffe, demnach ein künstlerisches Schaffen. Und so auch erscheint dem Aristoteles schon die Erzeugung (und das Wachsen) als analog der Herstellung eines Kunstwerkes, und er unterscheidet dabei also vor Allem Stoff und Form und die Verbindung von beiden. Da bei dem Kunstwerk dem Stoffe eine bestimmte Form gegeben wird und vom Künstler (Kunst) nur die Form stammt, so wird Aehnliches auch von der Erzeugung behauptet: das Weibliche gibt den Stoff, das Männliche dagegen gibt nichts Stoffliches, sondern nur die Form, die Seele. Auch die Sinnesempfindung oder Wahrnehmung wird, soweit es nur angehen mag, nach gleicher Analogie

---

verräth selbst sein bei Diogenes Laërtius dem ungefähren Inhalte nach mitgetheiltes Testament. Es ist darin fertiger und bestellter Bilder mit besonderer Sorgfalt gedacht.

[1]) De part. an. I 5.

erklärt. Die Sinne sind das Empfangende, Aufnehmende, die Gegenstände der Wahrnehmung das Active, Schaffende (ποιητικόν). Nicht minder wird diese Erklärungsweise auf die höhere, erkennende Thätigkeit, auf den νοῦς angewendet, der ebenfalls, wie wir sahen, in ein passives und actives Moment, ein zu bildendes (empfangendes) und in ein bildendes (νοῦς ποιητικός) unterschieden ward, so dass der Erkenntnissact zunächst mit dem Generationsprocess vergleichbar wird. Da dieser selbst aber der Schaffung eines Kunstwerkes analog ist, so wird das Schaffen der Erkenntniss wie das Schaffen eines Kunstwerkes betrachtet und der νοῦς ποιητικός mit seiner Thätigkeit der τεχνή ποιητική nahe gerückt. Endlich selbst das ethische Leben und die Tugend wird von Aristoteles gewissermassen als künstlerisches Schaffen und als Kunstwerk aufgefasst. Auch bei dem ethischen Leben ist Stoff und Form zu unterscheiden und findet ein Zusammenwirken von beiden statt. Die natürlichen Neigungen und selbstischen Begehrungen sind nämlich der Stoff, der nach Vernunfteinsicht als seiner Form bearbeitet und gebildet werden soll, so dass jede Tugend als eine Kunstübung und der ethisch gebildete Mensch als das Kunstwerk seiner eigenen Vernunft oder Einsicht erscheint. Aber auch noch in anderer Beziehung wird die Tugend selbst von Aristoteles wie ein Kunstwerk aufgefasst, nämlich als richtige Mitte zwischen zwei Extremen; so dass sie mit derselben Grundeigenschaft erscheint, wie das wahre Kunstwerk, von dem er sagt, dass es so sein müsse, dass man weder etwas hinzuzuthun noch hinwegzunehmen wünsche.[1])

Wollen wir demgemäss des Aristoteles Welterklärung kurz zusammenfassend charakterisiren, so können wir sagen: Der ganzen Welt (Natur) wohnt ein allwaltender

---

[1]) Vgl. z. B. Eth. N. II 6. ἡ δ' ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστὶν, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική.

Künstler inne, der nach Analogie der bewussten Künstler wirkt und schafft, indem er das wahrhaft Seiende, die Einzelwesen oder Substanzen (οὐσίαι) hervorbringt, beständig Stoff und Form verbindend in den unendlichen Abstufungen der Arten des Daseienden. Die Hauptbethätigung, die eigentliche natürliche Vermählung von Stoff und Form findet in der Generation statt, die nichts Anderes ist als eine Formgebung für einen Stoff und insofern wahrhaft dem künstlerischen Schaffen gleicht. Dass dieses künstlerische Schaffen in der Natur ohne Bewusstsein geschieht, also ohne bestimmte Ueberlegung und Absicht, ist für Aristoteles kein Grund gegen diese Auffassung, denn auch die menschliche Kunst überlegt nicht, wie er ausdrücklich bemerkt. [1]) Wie der Künstler oder seine Kunst ein Ziel haben muss, das Schöne und Gute, so muss der im Naturgeschehen verborgene Künstler, oder, wie man wohl sagen kann, die objective Kunst der Natur oder der Welt-Ziele haben für das unendliche, beständig aus Potentialität in Actualität überführende Streben. Dieses Ziel ist zunächst das Vollkommenere überhaupt, zuhöchst aber die Gottheit selbst, welche Ziel und Object des Verlangens und Strebens ist, aber nur dadurch erstrebt und erreicht werden kann, dass ihr Urbild der Natur als Form eingebildet, oder dass ihre Vollkommenheit, so weit möglich, in der Natur nachgebildet wird — wie wir schon früher bemerkten. Vom höchsten Ziele geht alle Bewegung aus, welcher die Ordnung des Ganzen, der κόσμος, sowie die Gestaltung und Art des Einzelnen entstammt. Alles Potentielle wird dadurch zur Actualität gebracht und alle Kräfte, alle blos mechanische Bewegung einem höheren Zwecke untergeordnet und davon geleitet, so dass sie im Grossen wie im Kleinen einem Zwecke dient und also teleologische Bedeutung erhält. Ohne zu erstrebendes Ziel, ohne künstlerische

[1]) Nat. ausc. II 8.

Gestaltung des Stoffes durch die Form d. h. durch die dem Ganzen als Actualität innewohnende Kunst würde es kein Werden, kein Bilden, keine Entwicklung geben, sondern nur entweder lauter Actualität (Gottheit) oder Bewegungslosigkeit, bedeutungslose Potentialität.

---

2. Das Form- und Zweckprincip oder die Phantasie als einheitliches Princip in der Aristotelischen Weltauffassung.

Es entsteht nun die Frage: Was ist dieser in der Natur verborgene und sich beständig offenbarende, ohne Bewusstsein wirkende Künstler eigentlich, oder was bildet das eigentliche Wesen dieser lebendigen, objectiv in der Natur wirkenden Kunst? Dies ist wohl ohne zu grosse Schwierigkeit zu bestimmen. Das Wichtigste in der Thätigkeit des Künstlers ist die Phantasiethätigkeit; sie zeigt ja das Ziel (Bild, Form) für die formgebende Wirksamkeit desselben, wonach all' seine Thätigkeit sich richtet, also selbst gewissermassen Form erhält und zweckmässig wird. Das Bild der Phantasie beseelt, leitet als Ziel sein Thun, macht ihn zum Künstler, ist das Leben der Kunst in ihm. Denken wir nun die Person des bewussten Künstlers hinweg und doch noch eine künstlerische Wirksamkeit, ein Schaffen von Werken gleich denen der Kunst, so muss jedenfalls das Wesen aller Kunstwirksamkeit: das zu erstrebende Ziel und demnach auch die schaffende Macht des Ziels, die Phantasie, noch da und wirksam sein, wenn auch ohne subjectiven Träger, nur objectiv, real und unbewusst wirkend. Wenn also die Natur nach Art der Künstler oder der Kunst wirkt, so muss diese Kunst selbst als lebendige wirksam ihr inne wohnen, objectiv und real, wie sie im Künstler als subjective Eigenschaft sich bethätigt. Und sie ist nichts Anderes, als die

objective Gestaltungsmacht oder Phantasie, welche objectiv, real durch teleologisch-plastische Bethätigung, d. h. durch Verbindung von Stoff und Form in ähnlicher Weise wirkt, wie die subjective Phantasie innere Bilder oder Erscheinungen schafft. Wir haben früher gesehen, dass φαντασία zunächst äussere Erscheinung und wohl auch Schein bedeutet, also etwas, das sich offenbart, in's Licht stellt und dadurch zur Erscheinung kommt; dann aber auch und noch mehr die Bedeutung der inneren (psychischen) Erscheinung oder Vorstellung erhält. Diese mehr passive Bedeutung ging aber auch in active über, und so bedeutet φαντασία das Vermögen, Vorstellungen (Erscheinungen) in der Seele hervorzubringen; objectiv dann die Macht, äussere Erscheinungen zu bilden und dadurch Wesen (οὐσίαι) zu gestalten und zu offenbaren. Indem also der ganze Weltprocess ein künstlerisches, obzwar unbewusstes Wirken darstellt, ist er eine Realisirung der Kunst, und diese selbst ist nichts anderes als Bethätigung lebendiger Gestaltungskraft oder Phantasie. Und so erklärt und rechtfertigt es sich, dass alle Hauptbegriffe der Aristotelischen Philosophie für die Welterklärung aus dem Gebiete der Kunst, dem Schaffen der Kunstwerke und deren Momenten und Eigenschaften genommen sind, wie wir gesehen.

Indem wir nun näher auf die Bethätigung der Phantasie, im objectiven und subjectiven Sinne, als einheitlichen Weltprincips der Aristotelischen Weltauffassung eingehen, sei noch ausdrücklich bemerkt, dass es sich nicht blos darum handelt, anzuführen, was Aristoteles selbst ausdrücklich behauptet und näher ausführt, sondern auch um das, was unausgeführt in seinen Aufstellungen liegt, was als Consequenz sich daraus ergiebt oder als Voraussetzung irgendwie zu Grunde liegt.

Es ist berechtigt, zu behaupten, dass nach Aristotelischer Weltauffassung Ein gleiches, wesentlich einheitliches Princip in allen Sphären des sinnlichen und geistigen

Daseins wirksam sei, da selbst Erkenntniss und Tugend als künstlerische Thätigkeit oder Gestaltung aufgefasst werden. Und dieses Grundprincip ist als εἶδος, als Formprincip geltend gemacht. Dieses εἶδος ist objectiv das, was subjectiv φαντασία und das ποιητικόν überhaupt ist, und die Grundthätigkeit oder Wirksamkeit des εἶδος ist die künstlerische, formgebende Gestaltung des Stoffes, ὕλη, wodurch individuelles Sein, Einzelwesen (οὐσίαι) entstehen, deren Complex die ganze objective Erscheinungswelt bildet. Das εἶδος ist also der unmittelbare Ausdruck des der Natur immanenten, ohne Bewusstsein wirkenden Künstlers oder der immanenten lebendigen Kunst, deren Wesen wir als objective Phantasie bezeichnen können, da Ziel und Bild (Idee) des zu Gestaltenden objectiv der Natur in ähnlicher Weise innewohnen und das Wirken bestimmen müssen, wie subjectiv im Künstler bei Schaffung eines Kunstwerkes.

Wir haben schon früher gesehen, dass der Stoff selbst (ὕλη) nie ohne diese verborgene Kunst und deren Erscheinung, die Form (welche Zweck und bewegende Ursache zugleich in sich schliesst) gedacht wird in der Auffassung des Aristoteles; obwohl er freilich öfter auch so spricht, als ob auch in der Natur beides getrennt vorkomme, — was doch nur im Gebiete der subjectiv schaffenden, menschlichen Kunst der Fall ist. Wie sich aber Aristoteles ursprünglich die Form dem Stoffe immanent und in demselben wirksam denkt, ist schwer zu bestimmen. Er schreibt der Natur oder wohl geradezu dem Stoffe, wie schon früher erörtert wurde, eine Sehnsucht, ein Verlangen und Streben nach einem Gut, nach Vollkommenheit zu (wie diess auch in der Kunst das Bewegende ist) oder nach dem Göttlichen, wodurch eben die Gottheit, obwohl selbst unbewegt, doch Ursache aller Bewegung und demnach wohl auch aller Gestaltungen, Formen sein kann. Dieses Streben kann sich nur darin äussern und befriedigen,

dass es das Vollkommene, Göttliche zu erreichen oder sich anzueignen sucht durch Nachbildung dieses Vollkommenen an sich selber, also durch Form-Annahme oder Formgebung, so weit dieses möglich ist oder gelingt. — Die Form würde da immerhin vom Göttlichen, als dem höchsten, reinen, stofflosen εἶδος stammen, und insofern würde dann dieses Göttliche selbst wie Männliches gegenüber dem sich nach Form sehnenden Stoffe als dem Weiblichen sich bewähren. So dass der Stoff hienach, wie früher bemerkt wurde, als das gleich ewige Weibliche sich erwiese. Andererseits aber ist dieser Gedanke doch auch nicht klar durchzuführen, denn das Verlangen im Stoffe setzt doch selbst schon eine gewisse Selbstthätigkeit und damit ein gewisses Geformtsein voraus, insofern die Empfänglichkeit für die Form und das Verlangen darnach selbst nicht blos potentielle, sondern schon gewissermassen wirksame Form verlangt, oder wenigstens die potentielle Form doch auch schon als einigermassen wirksam voraussetzt. Man kann also wohl annehmen, dass zuerst die Form nur als Ziel da ist, vor der Actualität, und diess setzte ein Vorhandensein derselben im Stoffe in ähnlicher Weise, wie in der Phantasie des Künstlers vor Schaffung seines Kunstwerkes voraus. Ursprüngliche Phantasie demnach, wenn auch unbewusste und real sich bethätigende, die aber das Vollkommene oder Göttliche als Ziel gleichsam hinstellt, und der zugleich Kraft und Streben zur Einbildung desselben in den Stoff innewohnt. Das Göttliche wäre dadurch als Idee wirksam, ehe es noch zur (unvollkommenen) Realisirung im Stoffe käme. Sonach wäre bei Aristoteles die Gottheit selbst als Idee die eigentliche Ursache der Bildungen, der Einzelwesen (οὐσίαι) als der Verbindungen von Stoff und Formen (εἴδη), ohne dass allerdings die Art und Weise, wie der Philosoph sich diess ewige Geschehen oder Bilden denkt, bestimmt angegeben wäre. Man könnte allenfalls denken, die Form entstehe durch Spieglung des absoluten oder reinen εἶδος; da würde

dann das so gebildete als φαντασία in ursprünglicher Bedeutung, als Erscheinung oder Erscheinendes sich gebildet haben, als sich Offenbarendes in unendlicher Mannigfaltigkeit und Stufenfolge der Wesen. In der Entwicklung oder Setzung der Stufenfolge würde dann die äussere Erscheinung auch innnerlich geworden sein, d. h. Wahrnehmungsvermögen (durch Empfindung und Bewusstsein) und Vorstellungsfähigkeit oder φαντασία als psychische Erscheinung und als Vermögen psychische Erscheinungen hervorzubringen. Ein Gedanke, der allerdings nicht in dieser Weise bei Aristoteles vorkommt, der aber doch nicht als seiner Auffassung wesentlich fremd bezeichnet werden kann.

Ausser dem Verlangen nach Form (das wohl nur dem allgemeinen Weltstoff, nicht dem Material in der Kunst zuzuschreiben sein mag) kommt bei Aristoteles der Materie oder ὕλη keine weitere Activität zu — wenn Sehnsucht, Verlangen überhaupt eigentliche Activität genannt werden kann. Allerdings scheint der Stoff auch noch als der eigentliche Grund der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge geltend gemacht zu werden, während das bewegende Princip Eines, die Gottheit ist.[1]) Die Form ist überhaupt Princip der Einheit. Wenn es blos auf die Form, den Begriff ankäme, so wären alle Menschen eins, oder es existirte nur Ein Mensch als Form. Da es nun aber doch eine Vielheit von Menschen gibt, so kann nur die Materie Grund dieser Unterschiede sein. Sokrates und Kallias unterscheiden sich nicht der Form, sondern dem Stoffe nach. Diese Behauptungen sind wenig begründet. Würde man die Gottheit als das Eine bewegende Princip entschieden geltend machen, so könnte es überhaupt zu gar keiner Vielheit kommen; denn in der allgemeinen (passiven) Materie läge kein wirkender Grund für eine solche, son-

[1]) Met. XII 3, 8. Met. VII 8. De coelo. 278, a.

dern allenfalls nur die Möglichkeit dazu, und es ist nicht abzusehen, warum nicht die Materie dem Princip gemäss in Eine unendliche Einheit (ohne Verschiedenheit) gebildet sein sollte. Der Grund der Verschiedenheit muss also wohl anderswo gesucht werden; in dem nämlich, was zwischen Gottheit und Stoff gleichsam die Mitte hält oder vermittelt. Und das sind die Formen, εἴδη, in welche sich das allgemeine zielstrebende Verlangen, die immanente künstlerische Phantasie (welche als objective zugleich wirkender Künstler ist), differenzirt hat, und die nun fortwirken oder sich weiter bilden auf Grundlage des stofflichen Daseins. Es kann ja, wie die Thatsachen zeigen, verschiedener Stoff in gleiche Form und gleicher Stoff in verschiedene Form gebracht werden, von der Kunst nicht blos, sondern auch von den organischen Kräften. Hier indess begegnen wir wohl einem der grössten Mängel der Aristotelischen Philosophie. Die Formen (εἴδη) nämlich erweisen sich, näher betrachtet, nicht als eigentliche, lebendige Formprincipien, die bewegen und gestalten können, sondern nur als starre, unlebendige Formen, gleichsam selbst unbewegt, so dass die Bewegung, Bildung von einem andern Factor kommen muss. Es sind die nämlichen starren, abstract gefassten Begriffe, aus denen Platon seine Ideen gebildet hat, die von Aristoteles zwar in die wirklichen, realen Dinge versetzt wurden, aber im Grunde ohne eigentliche Wirksamkeit in ihnen stecken — wie wir diess früher auch bei den φαντάσματα im Psychischen wahrnahmen, in welchen auch die Wesenheiten, (das Begriffliche, τί ἦν εἶναι oder εἴδη) sein sollen wie fix und fertig, um durch das Licht des νοῦς ποιητικός erschaut oder ausfindig gemacht zu werden für den νοῦς παθητικός. Insofern trifft eigentlich die Aristotelischen Formen oder εἴδη, obwohl sie den Dingen immanent gedacht werden, derselbe Vorwurf, den Aristoteles so entschieden den Platon'schen Ideen macht, dass es ihnen nämlich an Wirkenskraft

mangele, dass sie keine Principien der Bewegung und der Ursächlichkeit seien, da mit der Phrase, dass die Dinge durch Theilnahme an den Ideen seien, eben nichts erklärt werde. Das εἶδος ist zwar als ewig, als dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen bezeichnet, als unveränderlich, wie ein Atom,[1]) aber es erscheint nicht als lebendige, schöpferische oder auch nur bildende Kraft, sondern auch nur als Form, nach der gebildet wird, gleich den Platon'schen Ideen. Es bleibt demnach bei Aristoteles darüber grosse Dunkelheit bestehen, was das eigentlich Wirkende sei bei der Einbildung der Form in den Stoff oder des Stoffes in die Form und wie diess geschehe. Es scheint immerhin, dass von Urbeginn oder ewig ein lebendiges, wirkendes Band zwischen Beiden oder eine schaffende Macht für Beide angenommen werden muss, das wir als lebendige Kunst (als immanenten, zunächst unbewusst wirkenden Welt-Künstler) bezeichnet haben oder auch als objective Phantasie,[2]) deren lebendige, freie Thätigkeit freilich bei Aristoteles nicht zur Geltung kommt, wenn er doch der Grund der Vielheit und Mannigfaltigkeit nicht blos, sondern auch der Mangelhaftigkeit oder Abnormität und des Leidens in der Materie sucht.

Klarer tritt eine wirkliche, lebendige Bethätigung des εἶδος bei Aristoteles schon hervor, wenn es als ernährende Seele (ψυχὴ θρεπτική) und als Saame erscheint, also sich als ernährendes und zeugendes Princip kund gibt und geltend macht. Auch hier findet eine der Kunst analoge Bethätigung statt, wobei die Form als Zweck wirksam oder leitend erscheint und zugleich Ursache und Produkt der bildenden Bewegung ist. Es zeigt sich also dabei ein ähnlicher Vorgang, wie bei bewusster Kunstübung, wo ein Ziel durch Phantasie gebildet und vorge-

---

[1]) Met. VII 8 ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος.

[2]) Das Nähere: Die Phantasie als Grundprincip etc. II. Buch.

stellt wird, das dann als Form im Stoffe zur Darstellung kommt. Wenn der objective, reale Vorgang in der Natur als analog dieser Kunstthätigkeit aufzufassen ist, so kann man demnach auch wohl von einer objectiven Phantasie reden, die als Moment der immanenten Kunst im Saamen oder im Organismus da ist und als zielgebend oder normirend für die Bewegung sich geltend macht. Dass die ernährende Seele ganz analog der bewussten Kunstthätigkeit wirkt, ist unschwer einzusehen, insofern sie ja den Stoff zu einer bestimmten Form, innerlich und äusserlich, im Organismus verarbeitet und gestaltet und damit Wachsthum und Erhaltung desselben wirkt. — Aehnliches geschieht aber auch schon bei der Generation, bei der Neusetzung eines Organismus oder lebendigen Wesens. Gerade auf dem Erzeugungsprocess hat Aristoteles in entschiedener Weise die Analogie mit der Schaffung eines Kunstwerkes angewendet, in dem Streben, das noch Dunkle durch das schon Gekannte, Klare zu begreifen. Bei dem Kunstwerk gibt der Künstler (oder vielmehr die Kunst selbst) nur die Form, nicht aber Stoffliches; daher nimmt Aristoteles auch für die Zeugung eines neuen Organismus an, dass vom Männlichen nur die Form kommt oder die Seele, nicht aber Stoff, der vielmehr ausschliesslich vom Weiblichen stammt. Dabei ist selbstverständlich, das Weibliche nicht rein nur als Stoff aufgefasst, da es ja doch selbst ein Produkt des Formprincips ist und insofern auch selbst als Individuum Form ist. Als Stoffliches kann daher das Weibliche auch nur in Bezug auf das Gattungswesen und für die Erzeugung betrachtet werden. Und ausserdem ist Stoff selbst hiebei nur in relativem Sinne zu verstehen. Es ist eine Entzweiung des schaffenden, erzeugenden εἶδος selbst (als γένος) in ein passives und actives Moment, die zusammengehören, wie auch selbst der νοῦς in diese zwei Momente sich differenzirt — wie wir früher sahen. Das neue organische Gebilde ist daher seiner Form oder Seele

nach durchaus nicht ein Produkt oder Edukt der Materie oder aus der Materie, sondern nach den beiden zeugenden Factoren ein Produkt des Formprincips, das nur in die Geschlechter sich differenzirt hat zum Behufe der schaffenden oder zeugenden Wirksamkeit.[1]) Wenn Aristoteles das Wesen des Samens mit dem Aether, dem höchsten und der Gottheit nächsten Theil des Kosmos in Beziehung oder als gleichwesentlich damit setzt, so erscheint dabei der

---

[1]) Von den Scholastikern, insbesondere von Thomas von Aquin wurde angenommen, dass die Seele der Thiere (und der Menschen in der ersten Zeit nach der Empfängniss) aus der Materie stamme, aus ihr entwickelt werde (anima educitur e materia). Die neueren Scholastiker halten an derselben Ansicht fest. Das educere ex materia soll durch die Naturgesetze geschehen. Diess ist nun in der That eine Ansicht, wie sie auch der Materialismus gelten lassen kann, der im Grunde dasselbe behauptet. Eine wissenschaftliche Ueberwindung des Materialismus ist darin nicht zu erblicken; und die Anhänger des Thomas von Aquin hätten alle Ursache in dieser Beziehung der modernen Philosophie und insbesondere auch Kant gegenüber bescheidener und gerechter zu sein als es geschieht, da sie im Grunde den Materialismus wissenschaftlich weit mehr überwunden hat, als Thomas von Aquin. Insbesondere könnte die Phantasie als Grundprincip der Scholastik in dieser Beziehung aus der Noth helfen. Uebrigens ist kaum sicher zu bestimmen, welches die eigentliche Ansicht des Aristoteles bezüglich des Verhältnisses von Seele und Materie gewesen sei. So liegt de an. I 5. bei dem Raesonnement gegen frühere Erkenntnisstheorien die Ansicht zu Grunde, dass nicht alle Dinge Seele haben; nach andern Stellen dagegen scheint Alles belebt zu sein. So wird Phys. VIII 1 die ewige Bewegung gewissermassen als Leben (οἷον ζωή) alles Naturseins bezeichnet; de gener. anim. III 11 wird die Wärme als seelisch aufgefasst und behauptet, dass Alles gewissermassen beseelt sei (τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη). Wenn ferner der Aether mit der Kraft des Samens in Beziehung gebracht wird, so scheint damit auch eine allgemein verbreitete organische oder beseelende Macht angenommen zu sein. Endlich setzt auch das dem Stoffe zugeschriebene Verlangen und Streben nach Form selbst schon eine Art (potentieller) allgemeiner Beseelung des Stoffes voraus. Wenn gleichwohl bei Aristoteles vom Unbeseelten die Rede ist, so ist das wohl nur in relativem Sinne zu verstehen, nicht von absoluter Unbeseeltheit.

Aether wie eine Art Weltseele oder als allgemeine Gestaltungs- oder Bildungs-Macht, als allgemeine Produktions- oder Generationskraft. Also als das, was wir als allgemeine und objective Phantasie bezeichnet haben, die sich in Gattungen und Arten gliedert und durch die Differenzirung der Geschlechter fruchtbar wird und neue Individuen hervorbringt. Um so weniger ist dann Grund vorhanden, bei dem Menschen den Geist, νοῦς „von Aussen" kommen zu lassen, anstatt ihn gleich der Seele (ψυχή) aus der Generation von den Eltern selbst herzuleiten. Wir haben schon oben dargethan, dass nach Aristotelischer Auffassung εἶδος und νοῦς als gleichwesentlich betrachtet werden müssen, und dass ψυχή doch nur ein höherer Grad von εἶδος, die innerlich und lebendig gewordene und als Formprincip wirklich thätige Erscheinung desselben sei. Demnach ist kein Grund da, zu leugnen, dass auch der νοῦς durch Zeugung aus dem physisch-psychischen Wesen der Eltern hervorgehen könne. Doch kann man allerdings sagen, dass der erkennende Geist (νοῦς) nach seiner allgemeinen, rationalen Seite nicht eigentlich gezeugt werde, sondern nur das Moment der subjectiven concreten Lebendigkeit und Thätigkeit desselben. Also das, wodurch er eben mit der Seele selbst identisch ist, während die rationalen oder formalen Erkenntnissprincipien in ihm allgemein, nicht individuell, und daher auch in allen Menschen gleich sind und eine übereinstimmende, allgemeine und nothwendige Erkenntniss ermöglichen unter den Menschen — nicht blos subjective Ansichten. Wie diess geschieht, wie das allgemeine rationale Wesen des Geistes zugleich mit subjectiver Lebendigkeit sich verbindet bei den einzelnen Menschen und wie dieses Verhältniss im grossen schweren Ringen des Weltprocesses und der Menschwerdung errungen wurde, kurz, die Genesis des menschlichen Verstandes selbst hat allerdings Aristoteles nicht näher untersucht. Es lag ihm diess noch fern, und ist ja überhaupt

das Forschen nach der Genesis der Erde, der organischen Bildungen und des Menschengeistes selbst erst der neueren Zeit und der modernen Wissenschaft eigenthümlich, — die eben auch der Philosophie neue Probleme gestellt hat.[1]) Das Zeugende und was gezeugt wird bei dem Menschen, ist nicht das allgemeine Wesen, d. h. die Gesetze und Principien seines Geistes, — diese sind ja objectiv und allgemein da auch ohne dieses Individuum — sondern beides kann nur einerseits das Gattungswesen, andererseits das Individuum mit seiner subjectiven Eigenthümlichkeit sein. In ihnen ist das allgemeine Wesen (die rationalen Gesetze) in das individuelle Wesen und dann in das Bewusstsein aufgenommen, wodurch eben das Individuum intellectuell thätig sein kann. Diese Gesetze und Principien beharren, auch wenn das Individuum, das sie in sich hatte oder in dem sie lebendig geworden, nicht mehr ist — wie das Wesen des εἶδος weder entsteht noch vergeht und nur die concreten Realisirungen und Erscheinungen davon dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind. Eben darin zeigt sich wieder, dass νοῦς gleichartig mit εἶδος ist, da sie beide Allgemeines in sich schliessen, das vom Einzelnen, Vergänglichen unabhängig ist, das aber in dem Einen nur unbewusst, in dem Andern aber auch mit Bewusstsein sich bethätigen kann. Bei Aristoteles kann demnach auch nicht mehr, wie bei Platon, die Realisirung des εἶδος, der lebendige Leib, als ein Kerker der Seele oder des Geistes betrachtet werden, da beide dem Wesen nach gleichartig sind, wie sie auch beide zugleich und vereinigt die höchste, vollkommenste Wesenheit Gottes bilden.

Wie die Seele als vegetative in Ernährung, Leibgestaltung und Erzeugung sich als künstlerisch thätig erweist und also wesentlich eine Function realwirkender

---

[1]) S. die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses S. 484 ff. und Monaden und Weltphantasie S. 57 ff.

Gestaltungsmacht oder objectiver Phantasie verrichtet, so wirkt sie in ähnlicher Weise auch als empfindende, sinnlich und durch Sinne wahrnehmende. Aristoteles bestimmt die Seele, wie wir sahen, als vollendete Wirklichkeit eines physischen, mit Organen versehenen Leibes, als ἐντελέχεια d. h. als individuelles Ganzes, das in sich als Selbstzweck sich realisirt durch ineinander greifende, harmonisch zusammenwirkende Organe. Es ist bemerkenswerth, dass auch bei Aristoteles schon die Empfindung wesentlich als Eigenschaft eines lebendigen Selbstzweck's, eines teleologischen Ganzen erscheint, als Eigenschaft einer ἐντελέχεια (eines verwirklichten Selbstzweckes) als dem Resultat eines nach Zweck oder Ziel wirkenden Princips, das aber dem Werke selbst immanent ist, nicht ausser demselben, wie bei der menschlichen Kunst. — Als besondere Künstlerin, welche in einer nicht bloss reproductiven, sondern auch schon productiven Phantasiethätigkeit sich geltend macht, erscheint aber die Seele im Gemeinsinn, durch welchen die Empfindungen der einzelnen Sinnesorgane nicht blos in ihrem Unterschiede erfasst, sondern auch in Beziehung gebracht und entsprechend den einwirkenden, allenfalls mit verschiedenen Eigenschaften ausgestatteten Gegenständen, zu Gesammtbildern gestaltet werden. Schon die Wahrnehmung durch die Sinne selbst ist, wie schon früher hervorgehoben wurde, auch bei Aristoteles kein blosses Aufnehmen, nicht etwas rein Passives (πάσχειν), sondern es findet dabei auch schon eine Selbstthätigkeit (ποιεῖν) statt,[1]) macht sich ein ποιητικόν geltend in einer der Phantasiethätigkeit ähnlicher Wirksamkeit. Wenn Aristoteles die Phantasie eine abgeschwächte Empfindung (αἴσθησίς τις ἀσθενής) nennt, so kann diess nur geschehen, wenn auch hinwiederum die Sinnesempfindung der Phantasie-Bethätigung gleicht. Mehr noch aber und selbstständiger als bei den

[1]) De an. II 5. III 5. 7.

einzelnen Sinnen bewährt sich die Phantasie bei der Thätigkeit des Gemeinsinnes. Dieser erscheint als Mittelpunkt der physisch-psychischen Organe und deren Wirksamkeit, wodurch es ermöglicht wird, die objective Welt innerlich der Form nach (ohne die Materie) nachzubilden. Diess ist nur möglich, nach Aristoteles, bei solchen lebendigen Wesen, die einen psychischen Mittelpunkt haben, bei denen also die Seele schon zu einer gewissen, in sich geschlossenen Selbstständigkeit gekommen und damit eigentliches Subject der Empfindung geworden ist. Und da trotz dieses einheitlichen Mittelpunktes doch auch noch eine Verschiedenheit psychischer Kräfte (analog den verschiedenen körperlichen Organen) sich thätig erweist, so ist damit auch schon die Andeutung einer höheren, psychischen ἐντελέχεια, eines psychischen Organismus [1]) gegeben. Es ist damit die Seele nicht bloss als eine einförmige oder in sich indifferente Kraft, sondern selbst auch als ein in sich geschlossenes System von eigenartigen Kräften aufgefasst, mit grösserer Unabhängigkeit vom Körper, als es bei niederen Wesen der Fall ist. Im Menschen insbesondere verbindet sich damit der νοῦς, der daher nur mit dem psychischen Organismus, nicht mit dem physischen in directer Verbindung gedacht ist. Oder vielmehr, im selbstständigen psychischen Organismus wird das objectiv oder real wirkende rationale Wesen des Daseins (Vernunft in der Natur) nun subjectiv und in der Anwendung selbstständig, so dass es nun als Verstand oder Vernunft erscheint und als Macht der All-

[1]) Ueber den psychischen Organismus: „Die Phantasie als Grundprincip etc.“ S. 404 ff. „Monaden und Weltphantasie.“ S. 43 ff. — Wie selbstständig auf Grund des psychischen Organismus die allerdings auch in ihm und für seine Thätigkeit geltenden Gesetze verwendet werden können, zeigt insbesondere die Anwendung des Causal-Gesetzes, durch welche es der Erkenntnisskraft möglich ist (inductiv) aus den Wirkungen die Ursachen zu folgern oder abzuleiten, während in der realen Natur doch immer nur die Wirkung aus der Ursache hervorgehen kann.

gemeinheit und der rationalen Erkenntniss sich kund gibt. Die Gesetze und Axiome, die allgemein und nothwendig gelten, sind dadurch psychisch und psychologisch geworden, obwohl sie auch noch den an sich seienden rationalen und, wenn man es so nennen will, transscendentalen Charakter bewahren. Darum ist insofern des Aristoteles Scheidung von ψυχή und νοῦς nicht ganz unberechtigt, obwohl er auch mit Recht die ψυχή als das eigentliche Subject andeutet, das durch den νοῦς thätig ist.

Bemerkenswerth endlich ist auch noch besonders, dass Aristoteles dem νοῦς gerade jene zwei Grundfunctionen zuschreibt, die das Eigenthümliche der Phantasiethätigkeit bilden. Die Phantasie gestaltet auf Grund des Gemeinsinns oder als das eigentlich thätige Princip von diesem und also vom Centrum der Seele, die Formen der Dinge; und sie bethätigt sich dabei zugleich activ und passiv, also ganz ähnlich dem νοῦς ποιητικός und παθητικός. Indem sie nämlich Bilder formt, ist sie wesentlich activ, gestaltend, schaffend, aber indem sie diese Bilder in sich gestaltet, muss sie die Form dazu aus sich selbst nehmen und sich selbst in diese Form gleichsam umwandeln; sie macht also formal Alles, aber da sie dazu keinen äusseren Stoff hat, wie der Künstler, so muss sie sich selbst zu Allem machen, muss also Alles werden — wie Aristoteles von den beiden νοῦς sagt, dass der Eine Alles macht, der Andere Alles wird. Beide, φαντασία und νοῦς, sind auch in der eigentlichen Thätigkeit untrennbar verbunden, da die Phantasie schon durch die φαντάσματα die Gegenstände der Erkenntniss dem νοῦς darzubieten hat als conditio sine qua non der Erkenntniss des Wesens der Dinge und dann wiederum die Resultate dieser Erkenntniss in allgemeine Bilder kleiden muss, um sie deutlich und dem Verständniss zugänglich zu machen. So ist der νοῦς als Inbegriff der Principien in der Anwendung derselben, in seinen beiden Hauptfunctionen, dem Thun und Leiden durchaus zwar nicht

ganz identisch mit φαντασία, aber doch in der Lebendigkeit und Thätigkeit, also in seinem subjectiven Sein und Wirken von ihr bedingt und durchdrungen. Und insofern er Vermögen der Erkenntniss und Organ zur Realisirung der Wahrheit ist, erscheint er selbst als eine Art Künstler, der ein Ziel verfolgt, von einer Idee geleitet wird. Alle Kunst ist nach Aristoteles Nachahmung, wenn auch nicht blos reine oder platte Nachbildung, sondern allenfalls mit Idealisirung verbunden. Aber auch die Wissenschaft ist eine Art Nachahmung, insofern sie die Dinge ihrem Wesen nach innerlich, denkend nachbildet und dadurch Wahrheit schafft oder die Idee der Wahrheit realisirt. Und zwar Wahrheit nicht blos im Sinne von Wirklichkeit, sondern auch im Sinne von Vollkommenheit oder Ideegemässheit — eine Unterscheidung und bestimmtere Auffassung, durch die sich in der That Aristoteles vor Platon auszeichnet. Er unterscheidet nicht blos die einzelnen Erscheinungen von dem wahrhaft Seienden oder begrifflichen (abstracten) Wesen, wie Platon, sondern auch das Vollkommene, Ideegemässe von dem zwar Allgemeinen aber Unvollkommenen. Während nämlich Platon es nicht abweist, Ideen auch vom Gewöhnlichen, Gemeinen, Schlechten anzunehmen, unterscheidet Aristoteles zwischen dem blos Allgemeinen und dem wirklich Seienden, Vollkommenen — so dass bei ihm die Wissenschaft resp. die Philosophie nicht blos das Allgemeine nachbildet oder gewissermassen producirend schafft, sondern insbesondere eine Erforschung und Darstellung der Ideen (Ziele alles Strebens) und der Realisirung derselben im Denken ist — auch so ähnlich der Kunst, wenn sie die Wirklichkeit verbessert oder ideegemäss gestaltet zeigt.

Auch im ethischen Gebiete ist die Phantasie durchaus das eigentlich Bestimmende. Schon alles Begehren überhaupt ist nach Aristoteles nicht möglich ohne Phantasie, die ihm entweder eine denkende oder eine wahrnehmende ist, und als erstere eine wollende im eigentlichen Sinne

wird. [1]) Jedenfalls ist also auch das Wollen, die psychische Function bei dem ethischen Verhalten, durchaus von der Phantasie bedingt, da ohne Ziel und Zweck einmal kein vernünftiges und also auch kein sittliches Thun möglich ist, das Ziel aber durch Phantasiethätigkeit, durch Vorstellung dem Handelnden sich zeigt und seine Thätigkeit bestimmt. Ausserdem bringt Aristoteles, der griechischen Anschauungsweise gemäss, das Gute und das Schöne in enge Beziehung, die ethische Bethätigung ist daher der ästhetischen nahe verwandt oder theilweise damit identisch und die Phantasie, die im Gebiete des Aesthetischen (und Technischen überhaupt) die Hauptrolle spielt, ist darum auch im Ethischen von entscheidender Bedeutung. Die Sittlichkeit und Tugend wird von Aristoteles durchaus wie eine Art Kunstübung und Kunstwerk aufgefasst, wie schon früher bemerkt wurde, insofern das Sittliche das nach Vernunfteinsicht geformte natürliche Begehren und Streben ist, das also sich wie der Stoff verhält gegenüber der Form, die ihm nach idealen Grsichtspunkten gegeben wird. Die Tugenden haben demnach auch die Eigenschaft von ächten Kunstwerken, insofern sie die richtige Mitte halten zwischen dem zu Wenig und zu Viel, daher keines Hinwegnehmens und keines Hinzuthuns bedürfen. — Blicken wir endlich auf den höchsten Zweck alles menschlichen, sittlich-vernünftigen Strebens, so erblicken wir auch bei der Erstrebung und Erreichung von diesem die Phantasie als den Hauptfactor. Das höchste Ziel des Menschen ist auch bei Aristoteles (wie bei den andern Philosophen) die Glückseligkeit. Diese besteht ihm aber weder in der Entbehrung oder Bedürfnisslosigkeit und Gleichgültigkeit gegen die Güter und Genüsse des Lebens, noch in dem möglich-

[1]) De an. III 10: . ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας· φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ, ἢ αἰσθητική. Der letzteren sind auch die Thiere theilhaftig, aber sie begründet kein eigentliches Wollen, ist nicht auch βουλευτικὴ (φαντασία) die vielmehr nur den denkenden Wesen eigen ist.

höchsten, gesichertsten Erringen und Geniessen derselben — sondern in der möglichst erfolgreichen, der menschlichen Natur gemässen, also vernünftigen Thätigkeit. Es ist also der der menschlichen Natur immanente Schaffenstrieb, dessen Bethätigung und Befriedigung nach Aristoteles die höchste Glückseligkeit gewährt. Dieser Schaffenstrieb und die mit der Bethätigung desselben verbundene Schaffenslust, die durch Erreichung des Zieles noch erhöht, zur dauernden Beglückung gesteigert wird, ist aber durchaus von der Phantasie bedingt, ermöglicht und verwirklicht. Objectiv bethätigt sich bekanntlich der Schaffenstrieb hauptsächlich in der Realisirung oder Actualisirung der Generationspotenz zur Hervorbringung neuer lebendiger Wesen — die also eine Bethätigung dessen ist, was wir als objective Phantasie bezeichnet haben.[1]) Subjectiv zeigt sich dann der Schaffenstrieb und die durch seine Befriedigung erzielte Lust schon in den Spielen der Jugend und in der Befriedigung, welche auch die gewöhnliche Thätigkeit schon dadurch gewährt, dass durch sie das gesteckte Ziel, der Zweck erreicht wird — sowie negativ in der Verödung des inneren Lebens und in der Pein der Langeweile derer, die keine bestimmte Lebensthätigkeit mit festen Zielen und Zwecken üben und daher auch der Befriedigung der Zielerreichung nicht theilhaftig werden können. Die Glückseligkeit wird sich steigern, concentriren nach der Grösse und Schwierigkeit des erstrebten und erreichten Zieles in praktischer Thätigkeit, sowie in Kunst und Wissenschaft. Am vollendetsten aber wird sie sein, insofern durch die vernünftige Lebensthätigkeit das eigene Wesen gebildet und erhöht und in sittlicher und intellectueller Beziehung zu einem Kunstwerk gestaltet wird; wodurch also der natürlich gegebene Stoff die höchste vernünftige Form erreicht, und der geistigen Schauung Genuss bietet.

---

[1]) Die Phantasie als Grundprincip etc. S. 168 ff. 250 ff.

Fassen wir die Grundgedanken der Aristotelischen Weltauffassung zusammen, so ist zu sagen: In demselben Maasse, in welchem Aristoteles die Kunst als Analogie geltend macht für das Naturwirken, muss er auch die Phantasie des subjectiven Geistes als Analogon der in der Natur wirksamen, objectiven Gestaltungsmacht anerkennen. Und ist anzunehmen, dass die Seele mit der ihr eigenen subjectiven Gestaltungsfähigkeit oder Phantasie ein Produkt oder eine höhere Stufe der in der Natur wirksamen (objectiven) Formprincipien ist, so ist nicht blos Analogie vorhanden zwischen dem Wesen und Wirken der objectiven, realen Formbildung in der Natur und der subjectiven Bildung der φαντάσματα, sondern eine Wesens- wie Wirkensgleichheit von beiden. Die Phantasie und ihre Gebilde sind subjectiv, psychisch das, was objectiv, real die εἴδη, die Formprincipien sind, die allerdings des Stoffes bedürfen, um sich zu verwirklichen und als Einzelwesen, οὐσίαι zu erscheinen. — Zur Schaffung eines Kunstwerkes ist vor allem nöthig das Bild (Idee) desselben in der Seele oder dem Bewusstsein des Künstlers, das er durch Phantasiethätigkeit hervorbringt. Dieses Bild ist das Ziel seines Strebens und dessen objective Realisirung durch einen Stoff ist der Zweck seiner Thätigkeit. Durch dasselbe, also durch das Phantasie-Produkt wird all' seine Thätigkeit hervorgerufen und geleitet oder teleologisch, zweckentsprechend bestimmt bis zur Verwirklichung des Zweckes d. h. realer Gestaltung des zuerst nur psychischen (formalen) Bildes. Aehnlich verlaufend, mit denselben Factoren oder Momenten denkt sich nun offenbar Aristoteles auch die Verwirklichung der εἴδη in ihren verschiedenen Arten und Stufen in der Natur oder im Naturprocesse. Das eigentlich Bestimmende oder Entscheidende muss eine Form sein, welche zugleich als Ziel des Wirkens das teleologisch den ganzen Naturprocess Bestimmende ist, also die zweckentsprechende Selbstrealisirung erwirkt. Nur ist hier der

ganze Verlauf unbewusst; Form und executive Macht (Künstler) sind der Natur selbst immanent, sind real gegeben und von wirkendem Gesetz (causa efficiens) wie vom Zweck (causa finalis) zugleich beherrscht. Demnach kann man wohl sagen, dass auch nach Aristoteles das objectiv wirkende Formprincip nach Art der subjectiven Phantasie des Künslers sich bethätige, und dass also von ihm eine unbewusst aber real wirkende, also objective Phantasie angenommen sei — der Sache nach, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten. Ob diese objective Phantasie dabei als einheitliches, aber in Vielheit sich besonderndes, die Individuen und Arten oder Typen der Wesen producirendes Princip sich bethätige oder die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Formen nur ideell (nicht der Genesis nach) eine Einheit bilde, wie das Platonsche Reich der Ideen, — mag dahingestellt bleiben.

Als unterste Stufe der Bethätigung dieser objectiven, real wirkenden Phantasie können wir das von Aristoteles angenommene Verlangen und Streben des Stoffes nach Form überhaupt, als nach dem Guten, Vollkommenen, annehmen. Dieses zunächst wohl als noch unbestimmt gedachte Streben nimmt dann in der Stufenreihe der Wesen immer mehr Bestimmtheit, individuelle Vollkommenheit und Klarheit an als objectives und hierauf physisch-psychisches Princip in den lebendigen Wesen. In dieser Erhöhung und strengeren Individualisirung des objectiven Formprincips tritt dann eine Stufe ein, bei welcher die objective Phantasie nicht mehr blos als Seele (Lebensprincip) wirkt, (die auch noch objectiv und real Charakter hat als εἶδος) sondern durch diese oder aus dieser ein subjectives, individuelles Nachbild ihrer selbst hervorgeht, die subjective Phantasie als besondere Fähigkeit der (subjectiven) Seele. Auch diese subjective Phantasie tritt, wie Aristoteles selbst anzunehmen geneigt ist,[1]) znerst, nämlich in den niederen

[1]) De an. III 11.

Thieren, nur in unbestimmter Weise auf und erlangt erst bei den höheren Formen grössere Bestimmtheit. Im Menschen selbst vermittelt sie, wie wir sahen, sowohl das niedere Erkennen und Begehren, als auch die höchste intellectuelle Thätigkeit und das ethische wie künstlerische Wirken. Sie erscheint wirksam schon in der Sinneswahrnehmung und ermöglicht durch Vorstellungen das Begehren, Streben und selbst schon eine Art Wollen. Sie verbindet dann bei dem Menschen das niedere Seelenleben mit der eigentlich geistigen Thätigkeit durch die φαντάσματα, ja ermöglicht das höhere Erkennen selbst erst, indem sie der höchsten Erkenntnisskraft (νοῦς) den Stoff des Erkennens, die Wahrheit in noch sinnliche Formen eingehüllt bietet, zugleich aber auch die Offenbarungsform für die rein erkannte Wahrheit wieder zu schaffen vermag in Allgemeinbildern. Endlich schafft sie wie dem künstlerischen, so dem ethischen Wirken Vorbilder und Ideale, die in jenem eine objective, reale Darstellung finden, in diesem aber an dem eigenen Wesen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft Verwirklichung erlangen sollen.

3. Die Objectivität der Aristotelischen Philosophie.

Der Aristotelischen Philosophie pflegt in Erkenntnisstheoretischer Beziehung vielfach, besonders von Seite der Anhänger der mittelalterlichen Scholastik als besonderer Vorzug eine gesicherte Objectivität zugeschrieben zu werden im Gegensatz zur modernen Philosophie, die man als dem Subjectivismus verfallen bezeichnet. Wir versuchen auf Grund unserer bisherigen Untersuchungen diese Behauptung bezüglich ihrer Wahrheit und Falschheit zu würdigen.

Der objective Charakter der Erkenntnisslehre des Aristoteles soll hauptsächlich darin begründet sein, dass

er einen durchgängigen Parallelismus zwischen Denken und Sein annimmt und eine Correspondenz von Beiden geltend macht.[1]) Insbesondere aber soll derselbe darin sich zeigen, dass er allenthalben die Erkenntniss, sowohl die sinnliche als die intellectuelle durch die Objecte selbst begründet sein lässt, nicht durch das Subject, da er eine evidentia objectiva geltend macht, die bei der Sinneswahrnehmung durch die species sensibiles, bei der Verstandeserkenntniss durch species intelligibiles bewirkt werde. — Richtig ist nun allerdings, dass Aristoteles die Objectivität der Sinneswahrnehmungen ohne weiters annimmt oder gelten lässt, wie sie das unmittelbare empirische Bewusstsein der Menschen anerkennt und bei aller theoretischen Meinung und praktischen Thätigkeit voraussetzt. Den Sinneswahrnehmungen entsprechen also bei Aristoteles wirkliche, reale Gegenstände und Verhältnisse, und es werden diese ihrer Form, wenn freilich nicht ihrer Materie nach, in die Seele, in das Bewusstsein aufgenommen. Indess dieses durch die Sinne Wahrgenommene, diese dem Entstehen und Vergehen unterworfenen sinnlichen Dinge sind doch als solche auch dem Aristoteles nicht das wirklich Seiende und Wahre, nicht das ὄντως ὄν, sondern sind als sinnliche eben auch nur flüchtige Erscheinungen, wenn sie auch das Wahre, wahrhaft Seiende in sich enthalten. Dieses wird aber nicht durch die Sinne, sondern nur durch den Verstand, durch das Denken erkannt und als Allgemeines, Wesenhaftes in Begriffen erfasst.

Wirkliches Erkennen des wahrhaft Seienden und Wesenhaften ist also nach Aristoteles nur durch das Denken, den νοῦς zu erreichen, nicht durch die Sinneswahrnehmung; obwohl das Wesen (εἶδη) nur in den Einzeldingen real existirt. Und es ist nun die Frage, ob

[1]) Vgl. hierüber: Dr. Rud. Eucken: Die Methode der Aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhange mit den philosophischen Grundprincipien des Aristoteles. Berlin 1872.

diese Erkenntniss in ihrer Gewissheit und Objectivität durch die Erkenntnissobjecte oder durch den erkennenden Geist, νοῦς, die letzte und eigentliche Begründung finde. Der νοῦς (intellectus und ratio) enthält, wie wir sahen, nach Aristoteles die Principien des Erkennens in sich, die unmittelbar durch sich selbst gewiss sind durch ihre Klarheit, ihr unmittelbares Einleuchten, und die daher eines Beweises nicht bedürfen, vielmehr die Grundlage und Bedingung der Möglichkeit aller Beweisführung und aller logischen Operationen (durch ratio) sind. Diese Principien der Erkenntniss erfasst und erkennt der νοῦς, indem er sich selber denkt und erkennt (Selbstbewusstsein). Der νοῦς fasst insofern zugleich Denkendes und Gedachtes in sich (νοητόν) und Denkendes und Gedachtes erweist sich so als dasselbe (τ'αυτόν).[1]) Also auch: indem der νοῦς das Vernünftige, Intelligible denkt, geschieht es, dass er sich damit selbst denkt, sein eigenes Wesen erkennt, da dieses subjectiv dasselbe ist, was jenes objectiv; denn νοῦς und εἶδος correspondiren sich gegenseitig, wenn auch das Objective nicht ganz erkannt, nicht ganz in Wissen verwandelt werden kann, sondern ein unerklärter, irrationaler Rest zurückbleibt wegen der materiellen Form oder Umhüllung, in welcher das objective Rationale sich zeigt. — Wenn nun nach Aristoteles die Seele gewissermassen Alles ist, was sie erkennt und der νοῦς mit dem Gedachten Eines ist, so kann wohl nicht behauptet werden, dass bei Aristoteles das Fundament aller Gewissheit, die Begründung der Objectivität der Erkenntniss in das Erkenntnissobject gelegt sei. Vielmehr ist auch bei ihm das Subject der Erkenntniss, νοῦς, nicht das Object (νοητόν) der wahre Grund, wie der Erkenntnissthätigkeit, so auch der Gewissheit der Erkenntniss und selbst auch der Objectivität des Erkenntnissgegenstandes; denn auf ihm und seiner unmittelbaren Rechtheit, Gewissheit, Zuverlässigkeit ruht

[1]) Met. XII 7.

der ganze Bau menschlicher Erkenntniss. Wenn es eine Grundforderung der Wahrheit des Erkennens ist, dass das Denken mit dem gedachten Gegenstand übereinstimme, so sind es doch wieder die Denkbestimmungen, auf welchen diese Uebereinstimmung und ihre Gewissheit und Zuverlässigkeit selbst beruht. Und wir sahen, dass die Bestimmungen des menschlichen Subjects bis an den Anthropomorphismus hin von Aristoteles zur Erklärung der objectiven, realen Welt angewendet werden. Allerdings wird der erkennende Geist auch bestimmt durch das Object und muss sich derselbe in der Auffassung nach dessen Beschaffenheit richten; aber diese Beschaffenheit selbst kann er nur nach der ihm innewohnenden Norm erfassen. Wenn daher bemerkt wird,[1]) die Wissenschaft werde nicht ganz mit Recht das Maass der Dinge genannt, da nicht sie das Maass der objectiven Welt sei, sondern die objective Welt das Maass der Wissenschaft und unserer Erkenntnisskraft, — so kann damit nicht gemeint sein, dass der erkennende Geist nur etwas Leidendes, Passives sei, das von den Dingen bestimmt und gemessen wird, sondern es soll nur das Objective, Inhaltliche der Erkenntnissthätigkeit als Grundbedingung der Wahrheit betont werden — und zwar speciell der subjectivistischen (willkürlichen, nicht rational begründeten) Ansicht der Sophisten gegenüber. Die fundamentale Bedeutung der im Erkenntnisssubject gegebenen Principien des Erkennens wird durch diese Forderung des empirischen Erkennens nicht aufgehoben.[2])

---

[1]) Met. X 1,6.

[2]) Wenn auch nach Aristoteles die höchsten Principien selbst durch Induction gewonnen werden und insofern ihre Erkenntniss von der Erfahrung bedingt erscheint, so handelt es sich dabei doch nur um das Bewusstsein, das Verständniss, nicht aber um die Gewissheit und Rationalität derselben. Diese kann nicht von der Erfahrung, von den Objecten der Erkenntniss kommen, sondern nur aus der Natur des

Durch die species intelligibles (εἴδη) aber soll das Erkennen des νοῦς bestimmt werden und nach Aristoteles einen objectiven Charakter erhalten. Allein die Erkenntniss des Wesens und der unveränderlichen Wahrheit der Dinge wird nach Aristoteles keineswegs durch die Dinge selbst, insofern sie etwa durch die Sinne auf den erkennenden Geist wirken, hervorgebracht. Allerdings muss zum Behufe der Erkenntniss das objective, reale Sein zunächst durch die Wahrnehmung in den Geist gebracht und durch die Phantasie als φάντασμα dem νοῦς psychisch, innerlich vorgestellt werden. Allein dieses innerliche Vorgestelltwerden des Objectes genügt keineswegs zur Hervorbringung klarer, gewisser, wahrer (objectiver) Erkenntniss, sondern diese wird nur durch eine Thätigkeit des νοῦς selbst erreicht, durch dessen eigenes, dem Lichte ähnliches Wesen und Wirken, wodurch erst Evidenz und Gewissheit in den Erkenntnissact gebracht wird. Die Aristotelische Lehre vom νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός zeigt dies mit voller Klarheit. Würden die Erkenntnissobjecte genügen zur Hervorbringung sicherer, objectiv gültiger Erkenntniss, dann bedürfte es weiter nichts als der φαντάσματα, durch welche sich dieselben der Erkenntnisskraft innerlich darbieten. Allein Aristoteles hält die Mitwirkung einer besonderen Kraft, des νοῦς, für nothwendig, um das wahre Wesen der Dinge, das in den φαντάσματα vorhanden ist, zu entdecken, ins Licht zu bringen und der geistigen Erfassung zugänglich zu machen. Zu diesem Behufe nimmt er, wie wir sahen, den νοῦς ποιητικός an, der ein Moment des subjectiven Geistes selbst ist und erleuchtend, Einsicht gewährend wirkt. So dass also die evidentia der Erkenntniss nicht von aussen oder von den Objecten, sondern von innen, von der Verstandeskraft

subjectiven Geistes selbst, sobald er hinreichend entwickelt ist. Diese Gewissheit und Richtigkeit macht sich in der Form der Evidenz und Denknothwendigkeit geltend und erhält dadurch den Charakter der Allgemeingültigkeit und Objectivität.

selber kommt — im Zusammenwirken allerdings mit gegebenem Erkenntnissmaterial. Allerdings ist der νοῦς ποιητικός ein objectives, allgemeines, mit nothwendiger Evidenz durch seine Principien wirkendes Moment des subjectiven Geistes oder der Seele, allein immerhin ein constitutives Moment des menschlichen Geistes selbst — so dass von diesem der letzte entscheidende Grund der Gewissheit und Wahrheit oder der Objectivität der Erkenntniss stammt — nicht von den Objecten oder der sog. evidentia objectiva. Man könnte dieser Annahme nur dadurch entgehen, dass man der Ansicht huldigte, der νοῦς ποιητικός sei überhaupt kein integrirendes, constitutives Moment des subjectiven menschlichen Geistes, sondern von ihm dem Wesen nach verschieden und nur auf ihn Einwirkung übend; — sei es, dass man darunter einen allgemeinen, wirksamen Weltgeist, oder geradezu den göttlichen Geist verstände. Aber diese Annahme findet in der Aristotelischen Ausführung keine genügende Begründung, wie schon früher gezeigt wurde. Ausserdem aber würde, wenn der νοῦς ποιητικός vom νοῦς παθητικός getrennt zu denken wäre, die Objectivität der Erkenntniss doch nicht von den Objecten kommen, sondern von einer ganz eignen, mystisch wirkenden (höheren) Kraft, die mit der Phantasie (den φαντάσματα) zusammenwirkte. Dabei würde dann der νοῦς παθητικός vollends alle eigentliche Bedeutung verlieren und erschiene nur noch als rein passiv, recht eigentlich wie eine Tafel, die beschrieben, oder ein Gefäss, das gefüllt würde — nicht aber als lebendiges, doch auch geistiges, denkendes Subject des Erkennens der sinnlich-geistigen Menschennatur. An diesem aber muss schon deswegen festgehalten werden, weil sonst kaum mehr Irrthum möglich und Wahrheit davon zu unterscheiden wäre. Die Sinneswahrnehmung und die Phantasie geben zunächst nur Vorstellungen von einzelnen Dingen, der νοῦς ποιητικός nur Principien und die allgemeinsten Begriffe für sich,

dagegen die Anwendung dieser Principien und allgemeinsten Begriffe zur Erörterung und Erkenntniss des gegebenen Erkenntnissmaterials in Urtheilen und Schlüssen, wird wohl als Sache des νοῦς im Allgemeinen oder Ganzen, wenn nicht gradezu des νοῦς παθητικός als des eigentlichen Erkenntnisssubjectes betrachtet werden müssen. Bei ihm, in seiner Thätigkeit ist dann auch Irrthum möglich und seine Erkenntnisse ändern sich, kommen und gehen, oder erlöschen wieder vollständig.

Werfen wir nun einen Blick auf die moderne Philosophie, der man im Gegensatz zur Aristotelischen Objectivität den Vorwurf des Subjectivismus macht, so lässt sich unschwer zeigen, wie unbegründet dieser Vorwurf ist und dass die Aristotelische und die moderne Philosophie gerade in der in Frage stehenden Beziehung einander viel verwandter sind, als angenommen zu werden pflegt. Da hiebei Cartesius und Kant hauptsächlich angeführt werden, so mögen hier auch nur diese beiden Berücksichtigung finden. Allerdings nun geht Cartesius vom Zweifel aus bei seinen Philosophieen; vom Zweifel nicht blos an der Wahrheit der üblichen Traditionen und Feststellungen, sondern auch an der Wahrheit, Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen. Aber der Zweifel ist nur ein methodologischer; es wird gezweifelt, um desto mehr alle Ungewissheit zu überwinden, um ein vollkommen festes Fundament für alle Erkenntniss zu gewinnen und alle Möglichkeit ernsten Zweifels um so gründlicher auszuschliessen. Dieses gesuchte, feste Fundament für alle Gewissheit des Erkennens fand bekanntlich Cartesius in der Selbstgewissheit, und als Kriterium der Wahrheit stellte er die Klarheit, also das unmittelbare Einleuchten auf. Unterscheidet sich nun durch all diess Cartesius so ganz wesentlich von Aristoteles und steht er, insoweit er sich von demselben unterscheidet, tief unter ihm? Mit nichten. Allerdings geht Aristoteles nicht vom Zweifel aus, er schreibt, wie

das gewöhnliche Menschenbewusstsein der Sinneswahrnehmung Objectivität zu und geht von der Ueberzeugung der unmittelbaren, über allen Zweifel und Beweis erhabenen Gewissheit der ersten Vernunftprincipien aus. Allein diess ist keine besondere Vollkommenheit seiner Philosophie, wenn er das Bedürfniss einer näheren Begründung in dieser Beziehung nicht gefühlt und keinen Versuch dazu gemacht hat; und wiederum ist es keine Unvollkommenheit der Cartesischen Philosophie, diesen Versuch gemacht zu haben, um auch das noch zu begründen, was Aristoteles von vorneherein als sicher gelten liess. Im Grunde gilt ja doch beiden das Gleiche als Quelle der Gewissheit und Erkenntniss, nämlich die Sinneswahrnehmung und die unmittelbare Evidenz im Bewusstsein. Des Cartesius Philosophie ist sogar insofern noch objectiver, realistischer als die des Aristoteles, als ihm das sinnliche Dasein nicht blos als schwankendes, zwischen Sein und Nichtsein schwebendes Daseinsgebiet gilt, sondern geradezu als Substanz, als in sich selbst seiendes, nicht erst durch ein Formprincip zu verwirklichendes Wesen, wie bei Aristoteles. Das Selbstbewusstsein ferner oder die Selbstgewissheit als Fundament aller anderen Gewissheit und alles Wissens, hat sicher eben so viel Allgemeinheit, Realität und Objectivität an sich, als der Aristotelische νοῦς ποιητικός. Denn nicht um das zufällige, subjective, empirische Bewusstsein des einzelnen Menschen war es dem Cartesius zu thun, sondern nur das allgemeine, selbstbewusste Wesen der Menschennatur überhaupt war ihm das feste Erkenntnissfundament, wie dem Aristoteles der νοῦς ποιητικός das allgemeine Wesen des Verstandes ist, nicht der einzelne, zufällige, empirisch thätige Verstand als solcher. Und wenn dem Cartesius endlich die Klarheit das Kriterium der Wahrheit ist, so stimmt er auch hierin mit Aristoteles überein, dem ja auch die unmittelbare Evidenz der höchsten Principien das Entscheidende bei der Einsicht und bei der

Gewissheit der Erkenntniss ist. Die Klarheit als Kriterium ist dem Cartesius offenbar nicht etwas blos Subjectives, Willkürliches oder Zufälliges, sondern ein mit Nothwendigkeit und Evidenz sich Aufdrängendes, den erkennenden Geist durch inneres Licht oder Einleuchten Bestimmendes, also etwas über die subjective Willkür Erhabenes und insofern allgemein und objectiv Gültiges. Durch all' diess ist also auch bei Cartesius nicht der subjective Mensch zum Maass und zur Quelle der Erkenntniss und Wahrheit gemacht, wie etwa bei den alten Sophisten, sondern die jedem einzelnen menschlichen Subjecte zu Grunde liegende, dessen Wesen constituirende allgemeine Menschennatur, die an sich so real und objectiv ist, wie die Aussenwelt selbst oder ein geltendes allgemeines Princip. Es geschieht selbst nur durch eine Sophisterei, wenn man der modernen Philosophie den Subjectivismus der alten Sophisten zuschreibt und ihr Schuld gibt, den Menschen zum Maass der Dinge zu machen. Es wird nicht der einzelne Mensch, das einzelne Subject mit seinen zufälligen Ansichten und Neigungen zum Maass der Dinge gemacht, wenn behauptet wird, das letzte Kriterium, das sichere Fundament alles Denkens und Erkennens könne nur im Menschen selbst liegen; denn unter dem Menschen ist hier die Menschennatur, das allgemeine, rationale Wesen des menschlichen Geistes zu verstehen, das so objectiv und real ist, wie die äusseren Dinge nur immer sein können, aber eben auch erst allmählich zur Entwicklung kommt und zur Offenbarung und Geltung gelangen kann. Eben bei dieser Entwicklungsbedürftigkeit hat dann im Laufe der Entwicklung immer auch der Zweifel wieder seine Bedeutung und seine Berechtigung, da er zu neuer Prüfung, zu neuer Verinnerlichung und Vertiefung ebenso, wie zu höherer Läuterung zu führen geeignet ist. Schon im Alterthum genügte dem philosophirenden Geiste die unbefangene, unvermittelte

Objectivität der Aristotelischen Philosophie nicht mehr, und es war der grösste, genialste philosophische Geist des christlichen Alterthums, Augustinus, der diess fühlte, und den Zweifel als Ausgangspunkt des Philosophirens entschieden geltend machte; so dass man sagen kann, die neuere, wirklich selbstständige und lebendige Philosophie habe nach Jahrhunderten blossen Schulbetriebes der Philosophie in der unselbstständigen, unfruchtbaren Scholastik, genau mit der Forderung begonnen und sich dieselbe Aufgabe gestellt, mit welcher die alte Philosophie abgeschlossen wurde. Der Zweifel und das Selbstbewusstsein wird von Augustinus als Ausgangspunkt des Philosophirens geltend gemacht; das Selbstbewusstsein ist auch ihm das Bollwerk gegen den Skepticismus — als subjective Selbstgewissheit. Das eigene Denken und also das eigene Sein lasse sich nicht bezweifeln, sei also unbedingt gewiss. Augustinus spricht sich so aus: Tu qui vis te nosse, scis esse te? Scio. Unde sis? Nescio. Simplicem te sentis, an multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio.[1]) In gleichem Sinne schliesst Augustinus aus dem „falli posse" auf das Sein und bringt Sein, Leben, Denken in Verbindung.[2]) Sehr deutlich spricht er sich in seiner Schrift über die wahre Religion aus: Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas, et si animam mutabilem inveneris, transcende te ipsum. Und wiederum: Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet, nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare.[3]) In seinem Werke über die Trinität, einem seiner späteren (aus der Zeit, da er

[1]) Soliloq. II 1.

[2]) De lib. arbit. II 7.

[3]) De vera relig. 72. 73.

schon Bischof war 400—410), bemerkt er: Utrum aëris sit vis vivendi an ignis dubitaverunt homines; vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et judicare quis dubitat? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit, si dubitat, unde dubitet meminit, si dubitat, dubitare se intelligit, si dubitat certus esse vult, si dubitat cogitat, si dubitat scit, se nescire, si dubitat, judicat non se temere consentire oppertere.[1]) Später: Nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est quam ipsa sibi.[2]) Diess sind dieselben Gedanken, wie sie bei Cartesius sich finden, und da Augustinus wohl der letzte bedeutende Geist des Alterthums war, der wirklich selbstständig und mit philosophischer Kraft dachte, so kann man sagen, dass das letzte Wort der alten Philosophie das erste der neueren war, dass diese das Vermächtniss der schwach und machtlos gewordenen, erlöschenden philosphischen Forschung des Alterthums wieder aufgenommen und, allerdings nach langer Unterbrechung durch eine unselbstständige, dienstbare Schulphilosophie, weiter geführt hat.

Aehnlich wie mit Cartesius verhält es sich auch mit Kant. Auch er wird beschuldigt, dass er die Philosophie ganz subjectivistisch gestaltet und dadurch auch den subjectivistischen Charakter der nachkantischen Philosophie veranlasst habe; so dass demgemäss die ganze Philosophie der Neuzeit (mit Ausnahme der aristotelisch-scholastischen, kirchlichen Philosophie) dem Subjectivismus verfallen sei. Daher sie auch, obwohl idealistisch, doch den Materialismus nicht überwinden könne, da sie überhaupt nicht das Wesen der Dinge und nicht das Uebersinnliche, sondern nur Phänomene und Formen zu ihrem Inhalt mache.[3]) — Wer

[1]) De trinit. X 14.

[2]) De trinit. XIV 7.

[3]) So neuestens Dr. M. Glossner: „der moderne Idealismus nach seinen metaph. und erkenntnisstheoretischen Beziehungen etc. Münster

nun auch nur die ersten Sätze der „Kritik der reinen Vernunft" kennt, der weiss, dass Kant das grösste Gewicht auch auf die äussere Erfahrung legte, und wer bedenkt, dass nach Kant durch blosses Denken ohne sinnliche Wahrnehmung, durch blosse Begriffe ohne Anschauung nur leere Hirngespinnste zu Stande kommen, der soll sich wohl hüten, Kant ohne weiters des Subjectivismus zu beschuldigen. Seine Auffassung von Raum und Zeit als subjectiver, apriorisch gegebener Formen der äusseren und inneren Anschauung schliessen die Objectivität von Raum und Zeit keineswegs aus, und selbst wenn man diess annähme, so würde doch bei Kant ein Subjectivismus so eigener Art übrig bleiben, dass er mit dem gewöhnlichen nicht gleichgesetzt werden könnte. Und sein ganzes Streben geht gerade dahin, der menschlichen Erkenntniss Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit und dadurch Objectivität zu sichern. Die sog. transcendentale Apperception (Selbstbewusstsein) und der Verstand (Kategorien) mit der Einbildungskraft sollen zusammenwirken, um aus dem durch die Empfindung in den Formen von Raum und Zeit aufgenommenen Erkenntnissmaterial wirkliche, objective Erkenntniss oder „Frfahrung" zu bilden. Und hierin berührt sich auch die Kant'sche Erkenntnisslehre mit der Aristotelischen weit näher, als man gewöhnlich anzunehmen pflegt. Die Aristotelischen φαντάσματα (Erkenntnissstoff) sind bei Kant durch die Anschauungen und Reproductionen gegeben, dem νοῦς ποιητικός mit seinen Principien und seinem Lichte entspricht dagegen der Verstand mit seinen Normen und die productive Einbildungkraft, die das ποιητικόν enthält, während die transcendentale Apperception als der Coincidenzpunkt des νοῦς ποιητικός und παθητικός betrachtet

1880. Und von demselben Verfasser: „Das objective Princip der Aristotelisch-scholastischen Philosophie, besonders Albert des Grossen Lehre vom objectiven Ursprung der intellectuellen Erkenntniss etc. Regensburg, New-York und Cincinnati. 1880.

werden kann. Dass Kant auch dem Materialismus mindestens ebenso fern stehe wie Aristoteles und denselben wissenschaftlich sicher so sehr überwinde wie dieser, braucht hier gar nicht weiter ausgeführt zu werden. Wenn man freilich den Jacobi'schen Einfall eines „Materialismus ohne Materie" für Ernst nimmt, als ob er einen Sinn hätte, dann kann man allerdings jeden Philosophen, was er auch lehren möge, für einen Materialisten erklären! Dass Kant nur Phänomene, nicht Dinge an sich erkennen will, stempelt ihn noch nicht zu einen Materialisten, da das „Ding an sich" nicht als Materie erklärt wird, und ausserdem der erkennende Geist oder die Vernunft selbst doch jedenfalls nicht als Materie erscheint. Phänomene, Formen sind auch bei Aristoteles der Gegenstand der Erkenntniss, und zwar sowohl der sinnlichen als der intellectuellen Erkenntniss. Form (εἶδος) im Unterschied von dem Stofflichen ist ihm Anschauung und Vorstellung, z. B. des Steines, da nicht der Stein selbst, sondern nur seine Form in die Seele kommt. Als Form wird aber auch das begriffliche Wesen, welches Gegenstand des Denkens und Erkennens ist, bezeichnet und sogar auch ein φάντασμα dafür gefordert. Es muss sich eben Alles, was erkannt werden soll, irgendwie dem Geiste offenbaren d. h. als Erscheinung, also in irgend einer Form darstellen, demnach Phänomen werden. Was sich gar nicht offenbart oder nicht zur Offenbarung oder Erscheinung (äusserer oder innerer) bringen lässt, ist eben nicht erkennbar, bleibt unerkannt, oder geradezu unbekannt.

Es ist demnach für die Anhänger der Aristotelisch-scholastischen Erkenntnisslehre kein Grund vorhanden auf besondere Objectivität zu pochen, im Gegensatz zur neueren Philosophie, als einer ganz subjectivistischen. Richtig ist nur, dass die neuere Philosophie das Subject besonders betont und dem subjectiven Factor der Erkenntniss eine nähere Untersuchung gewidmet hat, um seine Bedeutung

tiefer zu erforschen und zu begründen, während die frühere mehr den objectiven Factor dabei in's Auge gefasst hat, zur Untersuchung des subjectiven, zu dieser Selbsterforschung und Selbsterkenntniss des Erkennens aber noch nicht gekommen war. Diess kann nicht als Vorzug gelten der neueren Philosophie gegenüber, wenn doch das unvermittelte Hinnehmen und Annehmen ohne genaue Prüfung nicht als Vorzug gelten kann, sondern vielmehr das Gegentheil davon ist. Ohne Subject kann nun einmal nicht erkannt werden, bei Aristoteles und den Scholastikern so wenig als bei den neueren Philosophen; und jede Gewissheit und Wahrheit muss ihre Gewähr und Geltung aus dem Subjecte, aus subjectiver Evidenz, aus klarer Einsicht erhalten. Ohne diese giebt es auch keine objective Evidenz, denn auch die evidentia objectiva kann nicht an sich bestehen und sich dem Geiste mittheilen, wenn sie diesem nicht in subjectiver Evidenz als objective erscheint oder sich kund gibt. Es gibt keinen Stein der Weisen, wenn der Weise dem Steine mangelt. Diese subjective Evidenz hat dann allerdings zwei Momente an sich: das rein subjective des Thätig- und Bewusstseins bei dem Erkenntnissact, wodurch Irrthum und Täuschung möglich ist, und das objective, allgemeine Moment, das in der Bethätigung der dem Geiste immanenten rationalen Gesetze und Grundsätze besteht, welche die Rechtheit und Klarheit des Gedankens wirken, aber doch trotz der Allgemeinheit und Objectivität ein constitutives Moment des rationalen Geistes selbst bilden. [1])

Die Aristotelische Lehre vom Erkenntnissprocesse zeichnet sich, wie wir sahen, nicht eben durch Klarheit aus, sondern ist, besonders was die Unterscheidung eines doppelten νοῦς betrifft, mit grosser Dunkelheit und Unbestimmtheit behaftet. Und die Scholastiker haben in

[1]) Näheres in der Abhandlung: „Ueber Subjectivismus und Objectivität in der Philosophie" im „Athenäum" philosophische Zeitschrift herausgegeben v. J. Frohschammer. München I. Band (1862).

dieselbe mit all' ihren endlosen Commentaren und Streitigkeiten kaum irgend eine grössere Klarheit und Bestimmtheit gebracht. Im Allgemeinen ist der Erkenntnissvorgang durch Albertus Magnus und besonders durch Thomas von Aquin[1]) so bestimmt, dass die Einbildungskraft die phantasmata zu liefern hat, welche zunächst die durch die Sinneswahrnehmung gewonnenen species sensibiles darstellen. Diese werden dann durch das Licht des intellectus agens so beleuchtet, dass das begriffliche Wesen davon (die species intelligibiles) erscheint und vom intellectus possibilis, als dem eigentlichen Erkenntnisssubject erfasst werden kann. So im Allgemeinen; aber in Bezug auf das Einzelne und bei der näheren Bestimmung herrscht grosse Unbestimmtheit und viel Streit. Wenn allenfalls diese Scholastiker und ihre Nachbeter darin übereinstimmen, dass der intellectus agens ein constitutives Wesens-Moment des menschlichen Geistes selbst sei, nicht ein davon getrenntes, selbstständiges Wesen, wie arabische Philosophen annahmen, — so lassen sie doch ganz im Unklaren darüber, was dieser intellectus agens eigentlich sei und was er leiste. Er wird als Licht bezeichnet; aber wie unbestimmt ist dieser Ausdruck! Ist er dadurch Licht, dass er Inbegriff von Denkprincipien ist, wodurch Evidenz erzielt wird? Aber wie können diese die species intelligibiles zeigen, da sie sich doch auch auf die species sensibiles beziehen und überhaupt nur das Denken formal leiten, nicht Inhalt gewähren? Oder hat dieser intellectus agens die species intelligibiles (εἴδη) als Ideen oder Urformen alles Seienden im Grossen und im Einzelnen (nach Gattungen und Arten) in sich wie angeborenen, apriorischen Besitz, und gibt sie auf Anregung der phantasmata oder species sensibiles an den intellectus possibiles ab? Bei

[1]) Näheres in des Verfassers „Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik". 1858. S. 210 ff.

höheren Geistern wird in der That von den genannten Scholastikern ein Angeschaffensein solcher Ideen angenommen, bei dem menschlichen intellectus agens aber nicht, oder wenigstens nicht mit Entschiedenheit. Wozu bedurfte es in solchem Falle auch der phantasmata, wenn der active Geist das schon in Actualität in sich hätte, was durch jene erst in den Geist gebracht werden sollte? So beschränkt man also die Thätigkeit des intellectus agens darauf, dass er Beihülfe leisten soll durch sein Licht, damit der intellectus possibilis die species intelligibiles in den phantasmata erfassen und in sich als Erkenntniss aufnehmen könne. Bei solcher Unbestimmtheit und Rathlosigkeit darüber, was der intellectus agens eigentlich sei und zu leisten habe, ist es nicht zu verwundern, dass selbst viele von den Scholastikern älterer und neuester Zeit, trotz ihrer sonstigen Unterwerfung unter die Thomistische Scholastik, doch den intellectus agens als unnütze und verwirrende Belastung der Erkenntnisslehre fallen liessen — während allerdings Andere noch jetzt mit Strenge daran festhalten. — Nicht minder unklar ist die scholastische Lehre in Bezug auf die species intelligibiles. Sie sollen wohl die εἴδη des Aristoteles sein und durch den Intellect soll das τί ἦν εἶναι (und καθόλου?), das begriffliche Wesen bestimmt werden. Nach der Darstellung scheint es, als ob diese species intelligibiles in den Dingen und ihren Abbildern, den phantasmata verborgen wären und erst durch das Licht des Intellects zum Vorschein kämen. Sie sind also noch richtige Platon'sche Ideen, die fix und fertig, aber ohne eigentliche lebendige Kraft und Wirksamkeit in den Dingen stecken, denselben gleichsam innerlich angethan, wie die Form dem Stoffe der Statue äusserlich angebildet ist, ohne für sich weiter wirken zu können. Wir haben gesehen, dass auch die Aristotelische Auffassung selbst noch an diesem Mangel leidet, und dass sie in der That noch mehr Platonisch ist, als es zunächst

scheint. Unklar ist auch diess, was die species intelligibiles eigentlich seien, ob nur das begriffliche Wesen der Einzeldinge nach Arten und Gattungen, oder auch abstracte Eigenschaften, das Allgemeine, das verschiedenen Dingen eigen sein kann, demnach auch allgemeine Verhältnisse und Thätigkeiten — die doch wohl nicht als Ideen oder species intelligibiles bezeichnet werden können! Nicht blos unklar, sondern geradezu unrichtig ist dann auch die Weise bestimmt, wie die Erkenntniss dieser species intelligibiles stattfindet. Es soll diess durch Beleuchtung geschehen, wodurch das Wesen erscheine und vom intellectus possibilis in abstracter Form aufgenommen werde. Wer die Art der wissenschaftlichen Forschung und Entdeckungen kennt, der weiss, wie wenig eine solche Auffassung dem wirklichen Sachverhalt entspricht; weiss, wie wenig mit dem blossen Hinleuchten des Verstandeslichtes und mit blosser Abstraction gethan sei, dass vielmehr lange, mühsame Beobachtung und Experimente (wo möglich) nothwendig sind, um das Wesen der Einzeldinge und ganzer Complexe von Dingen und Verhältnissen zu erkennen. Die scholastische Ansicht geht von der Meinung aus, das ganze Dasein sei nur ein Complex von starren Ideen (species intelligibiles), die in materielle Formen eingehüllt seien und da nur aufgezeigt, aus der Umhüllung hervorgezogen zu werden brauchen im Erkenntnissprocesse. Aber die Natur ist vielmehr unendliches Leben und Wirken, sich bildend und umbildend, in welcher nichts beharrend ist als die allgemeine und sich beständig differenzirende oder vielmehr producirende Gestaltungsmacht und die allgemeinen Gesetze oder wirkenden Kräfte. Endlich auch in Bezug auf den armen intellectus possibilis sind die Ansichten der Scholastiker verschieden. — Die Einen fassen ihn blos als tabula rasa, in qua nihil est scriptum, als leere Tafel oder als Gefäss zum Aufnehmen — wobei ganz unklar bleibt, was er denn eigentlich seinem Wesen nach sei, ob

vielleicht doch wenigstens das Bewusstsein oder Bewusstseiende oder auch dieses nicht! Andere setzen ihn geradezu als einerlei mit der Phantasie, so dass er seinen Namen mit Unrecht trägt. Noch Andere endlich haben ihn dagegen zum eigentlichen, einzigen Intellect erhoben, indem sie den intellectus agens ganz beseitigten.

Unter diesen Umständen, bei solcher Unsicherheit und Unklarheit der Scholastik bezüglich der menschlichen Erkenntnisskraft und -Thätigkeit, darf es sicher nicht wundernehmen und nicht für überflüssig gehalten werden, dass in der neueren Philosphie so viele Versuche gemacht wurden, diese fundamentale Fähigkeit und Thätigkeit des menschlichen Geistes genauer zu erforschen und eine richtigere und klarere Einsicht in das Wesen der menschlichen Erkenntniss zu erlangen. Und da das Problem auch jetzt noch keineswegs zur vollen Lösung gebracht ist, so sind fernere Versuche in dieser Beziehung nicht bloss zulässig, sondern geboten. So wurde auch ein Versuch dieser Art gewagt, indem die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses, und also auch der psychischen und insbesondere der erkennenden Thätigkeit des menschlichen Geistes aufgefasst und in ihrer Bethätigung und Entwicklung dargestellt wurde.[1]) Es wurde dabei nicht bloss die Bethätigung des Verstandes im Erkennen, sondern die Entstehung, die Genesis dieses Verstandes selbst zu erklären versucht. Aus zwei Momenten constituirt sich derselbe und die Erkenntnisskraft überhaupt: Aus der bildenden Potenz, dem Bilddungsprincip oder der Phantasie einerseits und den wirkenden allgemeinen Gesetzen andererseits. Das eine Mo-

[1]) Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses München. Th. Ackermann 1877, und: Monaden und Weltphantasie. München Th. Ackermann. 1879. In Beziehung darauf auch: „Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's". München Theod. Ackermann. 1879.

ment ist das eigentlich Subjective am menschlichen Geiste, das Andere dagegen das Allgemeine und Objective, das was der erkennenden Natur und Thätigkeit den Charakter der Allgemeingültigkeit und Objectivität verleiht. Die objectiven, real wirkenden Gesetze werden lebendig durch Vermählung mit dem Gestaltungsprincip und es bildet sich ein bestimmtes, centrales, beharrendes Wesen des menschlichen Geistes, wodurch dieser im Stande ist, die Dinge im Strome des Werdens zu erfassen, gleichsam zum Stehen zu bringen [1]) und nach ihrem wahren Wesen zu betrachten und für die Erkenntniss zu bestimmen. Um das Wesen der Dinge in allgemeine Begriffe zu fassen und den Zusammenhang und das Verhältniss derselben zu einander zu bestimmen, genügt es, dass einerseits ein bildendes Princip (Phantasie) wirksam sei, andererseits aber die allgemeinen, beharrenden Gesetze oder Normen bei der Bestimmung zur Anwendung gebracht werden. So ist der menschliche Intellect durch Vermittlung der Phantasie aus dem objectiven, realen Intelligiblen entstanden und hat sich als bewusster menschlicher Verstand constituirt; und hinwiederum kann durch diesen subjectiven Intellect das objective Intelligible erfasst werden. So dass, wie auch Aristoteles behauptet, sich erkennend der νοῦς alles Intelligible gewissermassen erkennt, und in der Erkenntniss von diesem wieder sein eigenes Wesen erfasst.

---

[1]) Aristoteles selbst bringt das Wort ἐπιστήμη mit Stehenbleiben in Beziehung und er vergleicht das Entstehen der allgemeinen Begriffe aus der Erfahrung mit dem zum Stehen-kommen eines aus der Schlacht fliehenden Heeres. Phys. 247: τῷ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρόνειν λέγομεν und τῷ καθίστασθαι τὴν ψυχὴν ἐκ τῆς φυσικῆς ταραχῆς φρόνιμόν τι γίνεται καὶ ἐπιστῆμον. Anal. post. 100a. Auch das deutsche Wort „Verstand" deutet Aehnliches an, wofern es von verstân — Sich hemmend in den Weg stellen oder zum Stehen bringen — abgeleitet werden kann. Dieser Verstand ist eben dadurch fähig „was in schwankender Erscheinung schwebt zu befestigen in dauernden Gedanken."

DIE

PHILOSOPHIE

ALS

IDEALWISSENSCHAFT UND SYSTEM.

ZUR EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE

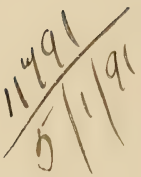
VON

J. FROHSCHAMMER

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MÜNCHEN.

MÜNCHEN, 1884.

ADOLF ACKERMANN'S NACHFOLGER.



Kgl. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Dr. C. Wolf & Sohn.

Inhalt.

		Seite
	Einleitung	1—4
I.	Die Aufgabe der Philosophie im Allgemeinen und die Philosophie als Wissenschaftslehre	5—19
II.	Die Philosophie als Wissenschaft von der Wahrheit im Sinne von Idealität	20—33
III.	Die Philosophie als Welterklärung aus Einem Grundprincip. Einheit der philosophischen Wissenschaft .	34—48
IV.	Die Wissenschaftlichkeit der Philosophie als Idealwissenschaft und System	49—76
V.	Das System der Philosophie	76—88
VI.	Ewige Wahrheit (Grundgesetzlichkeit) als Fundament des rationalen und idealen Seins (Werdens) und Denkens	88—98

Berichtigungen.

Seite 5 Zeile 3 von unten statt ihr zu lesen ihn.
„ 32 „ 9 von unten die Wahrheit, des ist das Komma zu tilgen.
„ 33 „ 1 von oben statt sollen zu lesen solle.
„ 53 „ 9 von unten statt machen zu lesen manche.
„ 64 „ 8 von oben nach Gebornen das Komma zu tilgen.
„ 78 „ 14 von unten statt der zu lesen deren.

Die folgenden Erörterungen wollen die Ueberzeugung vertreten und begründen, dass die Philosophie auch angesichts der modernen Wissenschaft sich in ihrer altüberlieferten Art und Bedeutung zu behaupten die Aufgabe und das Recht habe. Dass es also nicht nöthig und nicht gestattet sei für dieselbe, den sog. exacten und positiven Wissenschaften gegenüber auf sich selbst zu verzichten oder sich auf ein kümmerliches Dasein zu beschränken, oder als blosse Erinnerung sich fortzuerhalten in geschichtlichen Darstellungen. Ebenso wird die Beschränkung derselben auf blosse Erkenntnisswissenschaft oder Wissenschaftslehre abgewiesen, sowie die Behauptung, dass nur dieser als Zweig der Philosophie ein wissenschaftlicher Charakter zukomme, die übrigen Zweige derselben aber als nichtwissenschaftlich zu gelten haben. Endlich auch die Berechtigung der systematischen Form der Philosophie, der Ausbildung eines philosophischen Systems und der Welterklärung aus Einem Princip will aufrecht erhalten und begründet werden.

Damit verbindet sich aber allerdings auch die Forderung, dass die Philosophie, wie bisher, so auch fernerhin nach genauerer, geläuterterer Auffassung ihres Wesens und ihrer Aufgabe zu streben, dass sie immer mehr alle ihr fremdartigen Elemente auszuscheiden, sowie ein möglichst fruchtbares, allseitiges Princip für die Erklärung der Bil-

dungen in Natur und Geschichte zu suchen und zur Darstellung zu bringen habe. Wir fassen daher die Philosophie, die anfangs alle Gegenstände und alle wissenschaftlichen Aufgaben in sich schloss, nunmehr als Wissenschaft von der idealen Wahrheit, als Idealwissenschaft, sowie als Welterklärung aus Einem Princip, — doch aber stets in Beziehung und Wechselverkehr mit der empirischen Wissenschaft. Als dieses allgemeine Princip wird die Phantasie in doppelter Bedeutung, als objective (real-wirkende) und subjective geltend gemacht, als das primitivste, wie allseitigste und fruchtbarste von allen Principien, die bisher aufgestellt wurden. Und eben zu höherer Klarstellung und Begründung dieses Versuches, der so vielem Missverständniss oder Misstrauen begegnet, möchte das Folgende gleichfalls Einiges beitragen. Man hat in neuerer Zeit die Unvernunft, das Irrationale als Princip und Wesen des Daseins aufgestellt; und diese Aufstellung, in Verbindung mit einem krankhaften Pessimismus, erfreut sich schon seit mehr als zwei Decennien einer so weitverbreiteten, ungewöhnlichen Theilnahme, wie sie wohl noch selten vorgekommen. Eine wichtige Seite des Daseins ist ja immerhin auch das Irrationale, die bei der Welterklärung wohl Beachtung fordert, wie dieselbe auch im praktischen Leben sich reichlich zur Geltung bringt und Sympathie findet! Aber Princip der philosophischen Weltauffassung kann das Abnorme oder geradezu Absurde nicht sein, und als Wesen des Daseins kann es nicht betrachtet werden, — schon insoferne nicht, als eine solche Weltauffassung, ernstlich genommen, sich selbst als Produkt der Irrationalität, der Unvernunft aufstellen und damit zugleich aufheben muss. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprozesses trägt zwar auch diesem Momente des Daseins Rechnung, aber sie ist doch wesentlich, wie die Mutter alles Lebens und alles teleologischen und idealen Seins und Wirkens, so auch der Vernunft und aller höheren Geistes-

kräfte. Man wird diess wohl erkennen, wenn Voreingenommenheit und Vorurtheil einmal sich mildern und eine nähere unbefangene Prüfung derselben zulassen, wenn ferner die öfter fast fanatisch sich äussernde Antipathie gegen alle Systembildung sich einigermassen gemässigt haben wird und die geistige Sehkraft ungestörter zur Geltung kommen kann.

Wie dem sei, bei der Zerfahrenheit, die gegenwärtig in Bezug auf die Auffassung von Wesen und Aufgabe der Philosophie herrscht, wird es jedenfalls nicht überflüssig erscheinen, die Sache eingehend zu prüfen, der Philosophie eine bestimmte Aufgabe zu stellen und dadurch einen klaren, entschiedenen Begriff von ihr zu gewinnen. Ihr dadurch, wie man auch schon vorgeschlagen hat, ihre Berechtigung und Fortexistenz zu sichern, dass man die Bezeichnung „Philosophie" wieder, wie ehemals, auf alle Wissenschaften ausdehnt, dürfte wohl ein ganz vergebliches Unternehmen sein. Denn wenn auch sonst keine Gründe entgegen stünden, so wäre doch kaum zweifelhaft, dass diese andern Wissenschaften nicht wieder Philosophie sein resp. genannt werden möchten, die Bezeichnung als unnöthig oder unpassend mit Entschiedenheit, wo nicht mit Geringschätzung oder Hohn zurückwiesen und in diesem Vorschlag der Philosophen nichts Anderes erblickten als einen verzweifelten Versuch, die Philosophie wenigstens dem Namen nach zu retten. Oder eigentlich auch den Namen nicht mehr, denn wenn alle Wissenschaften selbstverständlich philosophisch sind, dann bedarf es dieser besonderen Bezeichnung in der That gar nicht! Würde man aber in jeder Wissenschaft zwei Arten unterscheiden, eine philosophische und eine nichtphilosophische, und unter jener die verstehen, welche allgemeine Wahrheiten sammelt, unter dieser die rein empirische, so wäre auch diese Bezeichnung ganz willkürlich, da jede inductive Forschung auf Allgemeines

ausgeht, und andrerseits jeder Naturforscher empirisch verfahren muss. Wer aber solches nicht thäte, wäre nur ein Sammler oder Zusammenträger des Allgemeinen, kein wirklicher Naturforscher, und der Philosophie widerführe sicher wenig Ehre, wenn ihr Name diesem allein zugetheilt würde. Versteht man aber endlich unter Philosophie die Wissenschaft, welche alle höheren allgemeinen Begriffe der Spezialwissenschaften aufnimmt und zuletzt unter einem höchsten Begriffe als einheitliche Spitze vereinigt, so wäre diess immerhin nur ein ziemlich unfruchtbares Werk, wenn dieser höchste Begriff nur ein abstracter wäre, eine leere, leblose Einheit ausdrückte und nicht ein lebendiges Princip, aus dem das Einzelne abgeleitet oder erklärt werden könnte. Solch ein höchstes, allgemeines, lebendiges, fruchtbares Princip ist aber nicht blos durch Abstraction aus den Spezial-Wissenschaften allein zu gewinnen, sondern fordert eine selbständige, direkte Beobachtung, und es entsteht dann eine eigenthümliche Wissenschaft als Philosophie, wie wir sie eben zu begründen versuchten.

I.

Die Aufgabe der Philosophie im Allgemeinen und die Philosophie als Wissenschaftslehre.

Wie immer die Philosophie näher auch bestimmt werden mag, jedenfalls muss sie, wofern sie Wissenschaft sein soll, die Wahrheit zu erforschen streben und zu erkennen vermögen; denn alle Wissenschaft hat zur theoretischen Aufgabe einzig und allein diess, die Wahrheit zu erkennen.

Unter Wahrheit aber pflegt man die Uebereinstimmung des Vorstellens oder Denkens mit dem vorgestellten oder gedachten Gegenstande zu verstehen, wodurch eben das Denken mit Inhalt erfüllt und zum Erkennen wird. Wenn das Denken (in weitester Bedeutung genommen) mit dem Gegenstande, dem Sein, der Beschaffenheit, den Verhältnissen und Wirkungen desselben in Uebereinstimmung gebracht ist, dann ist in Bezug auf denselben die Wahrheit erkannt, d. h. er ist so mit seinem Sein und Beschaffensein in das vorstellende oder denkende Bewusstsein aufgenommen, wie er wirklich ist. Derselbe bleibt zwar sachlich so zu sagen draussen, aber seine vorstellende Abbildung oder begriffliche Reproduktion im erkennenden Geiste ist die Wahrheit in Bezug auf ihr; — und insofern ist er selbst zur Wahrheit geworden für den Intellect (wenn auch nicht an sich), so etwa, wie die eigenartige Luftbe-

wegung zum Tone wird durch das Ohr und für dieses, — wenn auch an sich Luftbewegung bleibend. Die Organe für diese Gestaltung der Dinge im erkennenden Geiste, wodurch in Bezug auf sie Wahrheit entsteht und Wahrheit über sie d. h. ihr wirkliches Sein und Beschaffensein, ausgesagt werden kann, sind die Sinne (äussere und innere) und das Denken. Es kann daher auch durch Anschauung und Vorstellung d. h. durch Abbildung der Dinge selbst im Bewusstsein Wahrheit erlangt werden, nicht blos durch das Denken (im engeren Sinne) oder Urtheilen, durch Verbindungen und Trennungen in Bezug auf das Sein und Beschaffensein derselben. Sinne und Denken (Urtheilen) sind insofern Quellen der Wahrheit d. h. der Uebereinstimmung unsers Bewusstseins mit dem wirklichen Sein und Wesen der Dinge und Verhältnisse. Wenn Aristoteles geneigt scheint, die Wahrheit nur für das Denken, das Urtheilen gelten zu lassen, so ist diess eine zu enge Auffassung. Denn nicht blos die Synthesis, sondern auch die Thesis im Bewusstsein, das Aufnehmen durch die Sinne und die Reproduction durch die Einbildungskraft gewähren die Wahrheit, von welcher hier die Rede ist. Im Grunde findet auch schon bei ihrer Bethätigung ein Urtheilen statt, insofern in Bejahung oder Verneinung die Kategorien: Sein, Nichtsein, Beschaffensein u. s. w. ihre Anwendung finden. Andererseits aber muss auch das Urtheil (Denken), wenn es Wahrheit sein, d. h. mit dem Gedachten übereinstimmen soll, mit dem objectiven Sachverhalt übereinstimmen; kann also nicht aus sich allein die Wahrheit produciren, sondern muss sich nach der Offenbarung, dem Sein und den Eigenschaften des Erkenntnissobjectes richten. Spricht man doch sogar rein subjectiven Bethätigungen z. B. Empfindungen nur dann Wahrheit zu, wenn sie der wirklichen Situation entsprechen, — während man sie ohne diess als unwahr bezeichnet. — Es gilt Aehnliches auch

vom Gegentheil der Wahrheit, vom Irrthum d. h. von einer Aufnahme in das denkende Bewusstsein oder einer Nachbildung in demselben, die dem Gegenstande oder Verhältnisse u. s. w. nicht entspricht. An sich sind die Gegenstände, Verhältnisse u. s. w. auch nicht Irrthum (sondern allenfalls Nichtsein, Anderssein oder Unvollkommensein), wie dieselben an sich nicht Wahrheit sind, sondern eben die bestimmten Gegenstände oder Verhältnisse, — wenn auch allerdings mit dem Unterschiede, dass dem Irrthume gar nichts Sachliches entspricht, wie der Wahrheit, sondern eben das Gegentheil davon, das Nichtsein oder Anderssein.

Diese Wahrheit zu realisiren, zu gewinnen d. h. das Denken oder überhaupt die bewusste Erkenntnissthätigkeit in Uebereinstimmung mit den Gegenständen, den Objecten zu bringen, seien sie sinnliche oder geistige, Dinge der Natur oder Ereignisse der Menschengeschichte, ist also Aufgabe aller Wissenschaft, welchen Namen und Inhalt sie haben möge, und muss demnach auch Aufgabe der Philosophie sein. Da der Objecte der Erforschung viele sind, deren Sein, Beschaffensein, Wirken und Wirkensweisen zu erforschen sind, so theilt sich bekanntlich die Wissenschaft in viele Zweige oder besondere, eigenthümliche Wissenschaften je nach den eigenthümlichen Erkenntnissgegenständen, die ihre Aufgabe und ihren Inhalt bilden. Man kann sie insgesammt in zwei Hauptgruppen theilen: in Natur-Wissenschaften und Geistes-Wissenschaften, je nachdem sie die Natur mit ihren Erscheinungen, Produkten, Stoffen, Kräften und Gesetzen zum Erforschungsobject haben, oder die menschliche Geschichte mit ihren physischen und geistigen Erscheinungen und Leistungen. In beiden Gebieten haben sich in neuester Zeit viele besondere Wissenschaften gebildet, die in entsprechender Theilung der Arbeit sich auf bestimmte Erforschungsobjecte beschränken, um dieselben um so ge-

nauer, detaillirter zu ergründen und nach allen Beziehungen kennen zu lernen. Dabei droht freilich auch der Zusammenhang im menschlichen Wissen immer mehr verloren zu gehen und werden zunächst nur grosse und wichtige Resultate für das praktische Leben der Menschheit gewonnen, ohne dass schon dadurch die Gesammt-Weltauffassung Fortbildung und Veredlung erfährt.

Wenn nun die Frage entsteht, welche Aufgabe denn die Philosophie nunmehr zu lösen d. h. welche Wahrheit sie zu gewinnen, welches Object sie für das menschliche Bewusstsein zu Wahrheit zu gestalten habe, so scheint es auf den ersten Blick, als ob für sie mitten unter dieser Fülle moderner Wissenschaften kein Objekt zu erforschen übrig bliebe, als ob sie keine ihr eigenthümliche Aufgabe mehr zu lösen habe, keine besondere Art von Wahrheit zu gewinnen vermöchte, wodurch ihre Berechtigung und ihr Dasein oder Fortexistiren gesichert sein könnte. Denn all' diese Wissenschaften, die allerdings ursprünglich aus dem philosophischen Forschen hervorgingen, haben sich nach und nach von ihr getrennt, sind nun nicht mehr philosophische Wissenschaften und wollen diess auch gar nicht mehr sein. Andererseits aber hat es den Anschein, dass sie den ganzen Inhalt des Daseins, des sinnlichen wie geistigen, erschöpfen, und dass für eine Philosophie kaum noch etwas übrig bleibe, um es als Gegenstand der Forschung im Intellecte zu Wahrheit zu gestalten. Weder die Natur noch das Menschendasein scheinen Dergleichen zu bieten; denn die Wissenschaften der Natur und des geschichtlichen Lebens haben sich in diese Gebiete getheilt und scheinen nichts davon für Philosophie übrig zu lassen. Ueberdiess: wie die Erde und das Irdische ihr entzogen scheint, so auch selbst der Himmel, das Unendliche und Göttliche, da die sog. positive Religion und deren Wissenschaft, die Theologie, dieses für sich in Anspruch nehmen. Und zwar in so ausschliess-

licher Weise, dass der natürlichen Wissenschaft überhaupt, sonach auch der Philosophie geradezu alle Befähigung und also auch alles Recht abgesprochen wird, dieses Gebiet als Gegenstand der Forschung und Erkenntniss in Anspruch zu nehmen, — da man sich dieser Wahrheiten nur durch den Glauben bemächtigen könne und erst auf Grund und unter Garantie und Controle von diesem einen wissenschaftlichen Versuch darüber sich erlauben dürfe. Für die Philosophie scheint demnach kein Gebiet oder Gegenstand der Erforschung übrig zu bleiben und damit auch das Recht ihrer Fortexistenz erloschen zu sein. Von den Vertretern der empirischen, exacten und „positiven" Wissenschaften wird diess auch oft genug behauptet und geltend gemacht, um die Philosophie in Misskredit zu bringen und die Theilnahme für sie zu schwächen oder zu vernichten. Die einzige Aufgabe, die man ihr allenfalls noch zugesteht und durch deren Erfüllung sie ihre Existenz dürftig fortsetzen mag, ist die Erkenntnisstheorie und Logik zur Vorbereitung und Vorübung für die eigentlichen Sach- und Fach-Wissenschaften. Zur blossen Propädeutik soll hiernach die Philosophie herabgesetzt werden, nicht mehr eine Weltauffassung aufzustellen versuchen dürfen. Es fehlt sogar nicht an Philosophen, die dieser Beschränkung der Philosophie insofern Zustimmung gewähren als sie dieselbe in der That als blosse Erkenntnisswissenschaft oder Wissenschaftslehre auffassen und ausbilden wollen, wenn auch immerhin in etwas weiterem und tieferem Sinne, als die „Positiven" und „Exacten" wünschen.[1])

Historisch betrachtet ist allerdings richtig, dass die Erkenntnisswissenschaft stets als Philosophie oder wenigstens als philosophische Propädeutik betrachtet, ja zu manchen

[1]) „Entweder muss die Philosophie überhaupt verschwinden, oder sie muss sich bemühen, Wissenschaftslehre in der wahren Bedeutung des Wortes zu sein." W. Wundt Logik II. Bd. S. 619.

Zeiten geradezu in den Vordergrund der philosophischen Forschung gestellt wurde, so dass das philosophische Streben sich fast ganz auf sie concentrirte. Es geschah und geschieht diess immer wieder in Zeiten des Uebergangs, wenn durch skeptische und kritische Selbstbesinnung und Vertiefung etwa eine neue Wendung der philosophischen Forschung und eine neue Weltauffassung sich vorbereitete. Schon die vorsokratischen Philosophen im griechischen Alterthum haben, obwohl sie in so z. s. dogmatischer Weise ihre Forschung auf das Objective, die Natur, den Kosmos richteten, um Grundprincip und Wesen davon zu erkennen, doch auch über das Erkennen selbst, dessen Eigenart und Bedingungen manche Beobachtungen gemacht und Behauptungen aufgestellt. Als dann durch die Sophisten das Erkenntnissobjekt ganz in den Hintergrund gedrängt oder geradezu geleugnet und das Subject der Erkenntniss, der denkende, urtheilende subjective Geist in den Vordergrund gestellt oder sogar allein geltend gemacht wurde, da war Veranlassung gegeben, die Forschung nun, statt auf die äussere Natur, auf den Geist des Menschen selbst, auf das innere und geistige Leben desselben, dessen intellectuelle und ethische Bethätigung zu richten. Von Sokrates geschah diess, wie bekannt, zwar zunächst in Bezug auf das Wesen des Ethischen, indem er zu bestimmen suchte, was denn das wahrhaft Gute, die sittliche Aufgabe des Menschen sei und wodurch jenes am sichersten realisirt werden könne. Da er aber das Wissen in ein ganz unmittelbares Causalverhältniss zur Tugend, zur Realisirung des Ethischen brachte und es sich ihm insoferne auch um das rechte Wissen oder Erkennen handelte, musste auch diesem die Untersuchung zugewendet und die richtige Art derselben in Induction und Dialektik gesucht und geübt werden. Von da an blieb auch das erkennende Subjekt, die Erkennt-

nissthätigkeit und die Methode der Untersuchung Gegenstand philosophischer Forschung. Platon übte die Dialektik, allerdings nicht blos als formale Doctrin, sondern in ernstem Streben nach Erkenntniss des wahren Wesens der Dinge, Aristoteles aber bildete endlich geradezu eine eingehende Theorie des Denkens, Erkenntnisstheorie, Logik und selbst auch Methodenlehre aus, die zusammen als ein Theil seiner Philosophie gelten. Den nacharistotelischen Philosophen, insbesondere den Stoikern, galt allerdings die Logik nur als Vorbereitungs-Disciplin, als Organon des philosophischen Forschens (Instrumentalphilosophie) und nur Metaphysik (Physik) und Ethik als eigentliche Philosophie; aber sie war immerhin für den Philosophen ein nothwendiges Bildungsmittel. Auch die Skeptiker, welche die Möglichkeit oder Zuverlässigkeit menschlicher Erkenntniss verneinten oder wenigstens derselben sehr enge Schranken zogen, galten trotz dieser Leugnung philosophischer Erkenntniss und eben wegen dieser negativen Erkenntnisstheorie dennoch für Philosophen und haben ihre Stelle in der Geschichte der Philosophie erhalten. In der sog. christlichen und scholastischen Philosophie wurde die Erkenntnisslehre nicht mit besonderem Eifer weiter gebildet. Man sprach der menschlichen Vernunft zu Gunsten des Glaubens nur beschränkte Wissensfähigkeit und Forschungsberechtigung zu, nur so viel nämlich, dass sie dem Glauben nützliche Dienste sollte leisten können. Man wies also zwar den Skepticismus zurück, weil durch diesen die Thätigkeit der Vernunft alle Zuverlässigkeit verloren und auch dem Glauben nicht mehr hätte Dienste leisten können, aber man sprach ihr die Fähigkeit und Berechtigung selbstständiger Forschung und Erkenntniss in Bezug auf die höchsten Wahrheiten ab, oder gab wenigstens keine Weiterforschung über das hinaus zu, was die alte Philosophie, insbesondere Aristoteles im Erkennen erreicht hatte. Es bedurfte keiner angestrengten

Forschung auf dem erkenntnisstheoretischen Gebiete, weil Glaube und Auctorität die sichere Führung der Vernunftthätigkeit gewähren zu können behaupteten. — Als im Beginne der neueren Zeit die Philosophie sich im Gegensatz zu der kirchlich dienstbaren Scholastik wieder selbstständig zu machen strebte, war es natürlich, dass nun die Erkenntnisswissenschaft für die Philosophen besonders wichtig wurde und in den Vordergrund trat. Kraft, Thätigkeitsweise und Recht des menschlichen Erkenntnissvermögens mussten ja geprüft werden. Bacon von Verulam bildete der scholastisch-aristotelischen Logik gegenüber ein neues Organon aus und suchte vor Allem zu zeigen, wie neue Erkenntnisse gewonnen werden können durch empirische Forschung und inductive Methode. Auch Cartesius begann seine philosophische Forschung mit methodologischen Untersuchungen und mit Feststellung eines sicheren Punktes, auf dem das Gebäude menschlicher Erkenntniss fest gegründet werden könnte. Locke's Hauptwerk ist der Untersuchung des menschlichen Verstandes gewidmet, sowie auch Leibniz' grösstes und bedeutendstes philosophisches Werk von der menschlichen Erkenntnisskraft und -Thätigkeit handelt. Demselben Gegenstande widmete Hume hauptsächlich seine philosophisch-kritische und skeptische Forschung und endlich Kant's epochemachendes Werk „die Kritik der reinen Vernunft" hat sich ja die Aufgabe gestellt, das menschliche Erkenntnissvermögen in seiner ursprünglichen Kraft oder Anlage zu prüfen, die Art seiner Bethätigung zu erforschen und die Gränzen der Erkenntniss desselben zu bestimmen. Auch der nachkantischen Philosophie galt die Erkenntnisswissenschaft stets als ein besonders wichtiger Gegenstand der Untersuchung; ja die Wissenschaftslehre Fichte's wie die Logik Hegel's sollten geradezu auch den Inhalt des Erkennens zugleich mit der Form desselben produciren, also insoferne gewissermassen schöpferisch und Real-Wissenschaft sein.

Vom Standpunkte der historischen Betrachtung aus kann also gar kein Zweifel darüber sein, dass die Erkenntnisswissenschaft, Logik und Wissenschaftslehre als Philosophie zu gelten den Anspruch erheben könne. Andererseits aber ist ebenso unbestreitbar, dass, historisch betrachtet, die Wissenschaft von der menschlichen Erkenntniss keineswegs das Recht habe, sich allein und ausschliesslich als Philosophie geltend zu machen, da vom Anfang des Philosophirens an durch alle Zeiten hindurch die Gewinnung einer bestimmten Welterklärung, die Forschung nach dem Wesen und dem letzten Grunde des Daseins, sowie nach dem letzten Ziele und den idealen Aufgaben der Menschheit den wesentlichen Inhalt der Philosophie bildete. Und das Beste und Höchste, was die Menschheit bisher errungen hat, ging aus diesem Streben hervor. So sehr war diess das philosophische Hauptstreben, dass die Erkenntnisswissenschaft selbst nur Ausbildung fand um dieser Hauptaufgabe willen, d. h. um diese um so sicherer, vollkommener lösen zu können; — so dass sie, wie auch andere Erkenntnisse, z. B. naturwissenschaftliche, gleichsam nur als Nebengewinn aus der Verfolgung des Hauptzieles hervorging. In ähnlicher Weise, wie etwa in der modernen Naturwissenschaft die Erfindung von allerlei wissenschaftlichen Hilfsmitteln, Instrumenten zur Forschung u. dgl. aus der sachlichen Untersuchung gleichsam als Nebengewinn sich ergab. Die eigentliche Philosophie begann damit, dass nach dem Grundprincip alles Werdens und Gestaltens in der Natur geforscht wurde. Aristoteles[1]) bezeichnet als den Ersten, der solches gethan, den Thales und lässt darum mit ihm die eigentliche Philosophie beginnen. Mannichfache Versuche wurden schon vor Sokrates gemacht, um das wirkende, bildende Princip (ἀρχή) der Welt (κόσμος) zu bestimmen, oder um

[1]) Metaph. I, 3.

das wahre Wesen (ὄντως ὄν) des Daseins zu erkennen. Und wie unvollkommen die Versuche und deren Resultate auch noch sein mochten, sie zeigen doch einen allmählichen Fortschritt schon insofern, als man, mit dem Aeusserlichen, Stofflichen beginnend, zuletzt zu einem geistigen, vernünftigen Grundprincip gelangte; sowie man andererseits durch Unterscheidung des wahrhaften, beharrenden Wesens von den vergänglichen Erscheinungen lernte, sich über diese zu erheben und Wahrheit und flüchtigen Schein von einander zu unterscheiden und richtig abzuschätzen. Erkenntnisstheoretische und naturwissenschaftliche Kenntnisse mancherlei Art gingen, wie bemerkt, nebenbei aus diesem Streben, ein höchstes Ziel bezüglich der Welterkenntniss zu erreichen, hervor; Kenntnisse, die man bei dem blossen Bemühen um Kenntniss des Nächstliegenden für blos praktische Zwecke des täglichen Lebens, nicht erreicht hätte, weil der forschende Geist nicht genug Anregung von solch' banausischen Aufgaben erhalten hätte, um auch nur dieses Geringe leisten zu können. Denn der Menschengeist muss sich hohe, höchste Aufgaben stellen, um seine Kraft zu üben und sie auch für geringere Leistungen zu befähigen. Wenn Positivisten und Empiriker ihr Bedauern darüber aussprechen, dass die hervorragenden Geister bei den Griechen und auch bei den anderen Culturvölkern ihre Kraft an so unmöglich zu lösende metaphysische Aufgaben, die doch nur als chimärische betrachtet werden könnten, verschwendet haben, so ist diese Auffassung ebenso kurzsichtig wie der Tadel ungerecht. Ohne hohe und höchste Aufgaben wird die menschliche Geisteskraft nicht genug angeregt, nicht zu grossen Anstrengungen und Leistungen veranlasst, und wird auch kleinere Resultate und Erfolge nicht erzielen, insbesondere aber sich nicht durch Uebung stärken und erhöhen. Wie instinctiv haben daher schon frühe Völker, die sich zur Kultur emporrangen, grosse, uns abentheuer-

lich erscheinende Unternehmungen, insbesondere kolossale Bauten ausgeführt, dadurch ihre Kraft gebildet und Kenntnisse und Fertigkeiten verschiedener Art errungen. Denken wir uns zwei noch ungebildete, auf gleicher Stufe stehende Völkerschaften, deren eine nun durch einen ingeniösen, unternehmenden Mann zu einem grossen, wenn auch abentheuerlichen Bauunternehmen, etwa einen babylonischen Thurmbau veranlasst wird, während die andere dagegen bei ihrer gewöhnlichen, nur auf das Nothdürftigste gerichteten Thätigkeit und Lebensweise verharrt, — so ist sicher, dass die erstere sich dadurch, wenn sie auch schliesslich von ihrem Unternehmen als einem unausführbaren abstehen muss, fortgebildet und in allen Beziehungen zur Ueberlegenheit über die andere emporgearbeitet haben wird. Das grosse Unternehmen übt nämlich den Geist und veranlasst die Concentration seiner Kräfte zur Erfindung von mancherlei Hülfsmitteln, Werkzeugen und Verfahrensweisen, so dass auch das gewöhnliche Leben und Wirken davon mannichfache Förderung erfährt und alle Verhältnisse in dem ganzen Volke sich bessern. Die andere Völkerschaft, die nichts dergleichen unternahm und die erstere vielleicht um ihres nutzlosen und mühevollen Unternehmens willen verspottete, sich selbst unterdess der trägen Ruhe und der althergebrachten Gewohnheit überlassend, wird schliesslich als untergeordnete erscheinen und auch in den gewöhnlichen Kenntnissen und Fertigkeiten des Lebens nicht vorwärts gekommen sein. So ist es auch im Gebiete der philosophischen Forschung und Wissenschaft. Schon die ersten griechischen Philosophen stellten sich ein hohes, ja das höchste Ziel der Forschung; sie wollten das Grundprincip und Wesen des Daseins erkennen. War dieses Ziel auch unmöglich zu erreichen, so wurden sie doch bei ihrem hohen Streben veranlasst, die Natur der Dinge nach verschiedenen Seiten hin zu erforschen, um ihre Auffassung so viel als mög-

lich zu begründen, und es bildeten sich so aus dem philosophischen Streben die Anfänge der Naturwissenschaft. Auch der Erkenntnisskraft- und -Thätigkeit ward bald die Aufmerksamkeit zugewendet, wenn auch noch, wie erwähnt, in untergeordneter Weise. Die Erkenntnisswissenschaft erhielt so ebenfalls ihren ersten Impuls und Anfang durch jenes Streben nach Erkenntniss des Urprincips und Wesens des Daseins, das als das eigentlich philosophische betrachtet wurde. Es ist nicht abzusehen, warum man nun diesem Streben, das von Anfang an für Philosophie galt, für den Mittelpunkt und das Hauptziel des philosophischen Forschens, — nun diesen Charakter absprechen soll! Nicht minder wird wohl auch Sokrates noch fernerhin als Philosoph gelten dürfen, obwohl er nicht nach Ausbildung einer Wissenschaftslehre strebte, sondern den Begriff des Guten, das Wesen der Tugend festzustellen suchte. Platon und Aristoteles haben allerdings der Erkenntnisswissenschaft, dem Ursprung und Wesen, sowie der Methode der Erkenntniss ihre Forschung zugewendet und insbesondere Aristoteles in umfassender, für die folgenden Jahrhunderte massgebender Weise die Lehre vom Denken und Wissen ausgebildet. Gleichwohl ist es nicht diese Leistung um derentwillen beide als die grössten, erhabensten Philosophen der Griechen galten und noch zu gelten haben, sondern ihre Forschung nach dem Grund und dem wahren Wesen des Daseins nach dem wahrhaft Seienden und Idealen, wodurch sie auf die Bildung und Veredlung der kommenden Geschlechter wirkten und die höchsten Förderer des geistigen Lebens der Menschheit wurden. Sie werden wohl auch in Zukunft hauptsächlich um dieser metaphysischen Leistungen willen als Philosophen zu betrachten sein! Wenden wir uns zur neueren Zeit, so müssten nach der neuesten Auffassung der Philosophie, wie sie von Seite der Positivisten und ihrer Nachahmer beliebt wird, manche der

bedeutendsten Philosophen oder wenigstens gerade deren bedeutendsten Leistungen aus dem Gebiete der Philosophie ausgeschlossen werden. So vor Allem, um von Andern zu schweigen, Spinoza, und bezüglich seiner metaphysischen Leistungen selbst Leibniz. Von Kant wird man annehmen müssen, dass zwar seine „Kritik der reinen Vernunft" eine philosophische Leistung sei, aber nicht mehr seine Kritiken der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft. Er muss also als ein Abtrünniger von sich selbst betrachtet werden, als solcher, der durch seine grossartigste philosophische Leistung zuletzt nichts weiter erreichte, als diess, dass er selbst von der wahren Philosophie abfiel, oder trotzdem selbst nicht mehr wusste, was Philosophie sei! Fichte allerdings nannte sein Hauptwerk „Wissenschaftslehre", aber, wie bekannt, nicht im gewöhnlichen und modernen Sinne, sondern sie sollte als Darstellung des entschiedensten Idealismus mit der wissenschaftlichen Methode zugleich Grund und Wesen des Daseins lehren und dieses aus einem Grundprinzip ableiten und verstehen, — wie solches von Anfang des philosophischen Strebens an versucht wurde von Thales wie von Heraklit, von Empedokles wie von Anaxagoras u. A. Schelling und Hegel endlich würden ebenso aus der Liste der Philosophen zu streichen sein, wenn Logik und Wissenschaftslehre (im gewöhnlichen Sinne) darauf Anspruch hätten, allein für Philosophie zu gelten. Sie müssten in diesem Falle wenigstens zu den unächten, vermeintlichen Philosophen gezählt werden, die das für Philosophie hielten und ihre Geisteskraft daran wendeten, was in der That gar nicht Philosophie ist, was vielmehr durchaus als unwissenschaftliches und unphilosophisches Treiben zu betrachten sei!

Wir können uns solcher Ansicht nicht anschliessen und betrachten solche Beschränkung der Philosophie auf

blosse Wissenschaftslehre oder Erkenntnisswissenschaft als unberechtigte Verkümmerung und Herabsetzung derselben. Blosse Wissenschaftslehre im Sinne von Logik und wissenschaftlicher Methodenlehre ist ein zu dürftiges Gebiet, wenn sie nicht mit der philosophischen Prinzipienlehre in Verbindung gebracht wird. Geschieht aber dieses, dann wird sie immer wieder einen metaphysischen Grund erhalten, den man so sehr als „unwissenschaftlich" vermeiden will. Wird solches durchaus vermieden, dann wird eine blosse Propädeutik zu Stande kommen, zur blossen Vorübung und Einleitung in die Wissenschaften dienend. Als Führerin oder Gesetzgeberin dieser Wissenschaften wird sich dieselbe nicht geltend machen können, wie man diess wohl wünscht und anstrebt, denn sie kann nur ganz im Allgemeinen Bedingungen, Gesetze und Methoden des Denkens und Forschens zur Darstellung und Geltung bringen für die andern Wissenschaften, wird aber nicht deren eigenthümliche Grundsätze und Verfahrungsweisen bestimmen können. Diese werden eben nicht durch allgemeine Erörterungen, sondern weit mehr durch wirkliche, sachliche Forschung gewonnen; daher werden die besonderen Wissenschaften nicht geneigt sein, sich von der Philosophie als Wissenschaftslehre specielle Vorschriften geben zu lassen durch solche, welche ihr Specialgebiet gar nicht näher durch selbständige Forschung kennen. Will aber diese Wissenschaftslehre sich der selbstständigen Forschung begeben und Grundsätze, Methoden und Resultate aller anderen Wissenschaften zusammenstellen, so wird sie von blossen Anlehen sich mühsam zusammensetzen und ein vollständig unselbstständiges Dasein führen. In diesem Falle ist gar kein Grund vorhanden, ein so zusammengetragenes Ganzes als Philosophie zu bezeichnen. Wollte sich diese Wissenschaftslehre etwa beikommen lassen, die einzelnen Wissenschaften in ihren Grundsätzen, Methoden und Resultaten einer

Kritik zu unterwerfen, so würde man sich sicher auch diese nicht gefallen lassen und es würde derselben ohne Zweifel von den andern Wissenschaften bedeutet werden, dass sie selbst am besten im Stande seien, ihre Forschungen und Resultate kritisch zu betrachten und zu verbessern. Die Kritik der Erkenntnissorgane selbst, ihrer Kräfte, Eigenart und Tragweite lässt sich auch in der That nicht wohl a priori und in abstracter Weise vornehmen, getrennt von den Gegenständen der Forschung, sondern am besten bei der sachlichen Forschung selbst, ist also wiederum am sichersten von den einzelnen Wissenschaften in ihren besonderen Gebieten zu leisten, nicht von einer ganz eigenen, unabhängigen Wissenschaft als Lehre der Wissenschaft. Diese bliebe also nur eine Vorbereitung für Anfänger. Eine wirklich tiefere Erforschung der Erkenntniss-Organe, sowie der Quellen, der Sicherheit und Objectivität der menschlichen Erkenntniss gehört aber in das Gebiet der Psychologie und der Naturphilosophie (soweit diese die Genesis der menschlichen Natur selbst zu erforschen hat mit ihren Kräften und äusseren wie inneren Bewusstseinsorganen) und der metaphysischen Untersuchung über Grundprincip und Wesen des Daseins überhaupt. Damit aber müssen wir, um nur die Erkenntnisswissenschaft zu einer wirklich philosophischen zu erheben, dieselbe auf metaphysische Grundlage stützen und mit metaphysischem Geist durchdringen. Wenn Kant von der Naturforschung behauptet, dass sie so viel Wissenschaft in sich fasse, als sie Mathematik enthalte, so lässt sich mit gleichem, ja mit mehr Recht behaupten, dass die Erkenntnisswissenschaft so viel wirkliche Philosophie in sich schliesse, als sie Metaphysik (im weiteren Sinne genommen) in sich enthalte.

II.

Die Philosophie als Wissenschaft von der Wahrheit im Sinne von Idealität.

Wenn wir der Erkenntnisswissenschaft auch ihr historisch begründetes Recht auf die Bezeichnung „Philosophie" zugestehen, so ist doch kein genügender Grund vorhanden, dieselbe, auch wenn sie eine bestimmtere Form als „Wissenschaftslehre" annimmt, allein für Philosophie zu erklären, damit allen metaphysischen, ethischen, ästhetischen und religionsphilosophischen Forschungen den Charakter der Philosophie absprechend. Wir haben vielmehr sowohl ein historisch begründetes, als in dem Wesen der Sache selbst liegendes Recht, auch diese Forschungen als Philosophie, und zwar in eminentem Sinne, zu bezeichnen. Sowohl die Erforschung des ewigen und idealen Wesens der Dinge, als auch des bildenden Grundprincips des Weltprocesses hat uns als die Hauptaufgabe der Philosophie zu gelten. Allerdings ist, unsers Erachtens, beides in etwas anderer, ja vielfach modificirter Weise aufzufassen, als es bisher geschah, wie diess stets das Recht der in geschichtlicher Entwicklung begriffenen Geistesthätigkeit war, und jede folgende philosophische Weltauffassung, bei aller Gleichheit des Problems und der Aufgabe, in Anspruch genommen hat. Als das Wesen des Daseins, das die Philosophie zu erforschen hat, betrachten wir die ewige und ideale Wahrheit, nicht die gewöhnliche Wirklichkeit als solche, und als das Grundprincip des Weltprocesses wird die Phantasie geltend gemacht.

Um beides näher zu erklären und zu begründen müssen wir noch einmal auf die Wahrheit zurückkommen, um sie noch näher nach Wesen und Art zu untersuchen. Wir sahen oben, dass Wahrheit durch den erkennenden

Geist unter Vermittlung der Erkenntnissorgane, der Sinne und des Verstandes, zu Stande kommt, und dass diess durch Uebereinstimmung des Denkens (oder Bewusstseins überhaupt) mit dem gedachten oder vorgestellten (oder auch angeschauten d. h. unmittelbar durch die Sinne wahrgenommenen) Gegenstande oder Inhalt des Erkenntnissactes geschieht. Die Wahrheit besteht insoferne in der Nachbildung oder Reproduction des Erkenntnissobjectes im Geiste, während dieses selbst als solches in seiner Objectivität, in seinem realen Sein mit seiner Eigenart beharrt. Unter den Begriff „Wahrheit", wird jegliches Erkannte, wie verschieden und eigenartig es auch sein mag in seinem objectiven Sein, subsumirt: das Sinnliche wie das Geistige, das Uebereinstimmende wie das Entgegengesetzte, selbst das Unwahre, Lügenhafte, wenn es Erkenntnissgegenstand wird. Nun aber ist zu erwägen, ob denn diese im Geiste producirte Wahrheit, diese Uebereinstimmung, dieses mit dem Objecte übereinstimmende Bild oder dieser Gedanke wirklich das sei, was die Forschung, die Erkenntnissthätigkeit als Ziel anstrebt, entweder aus rein theoretischem Interesse oder auch, um die erlangte Erkenntniss (Wahrheit) etwa praktisch zu verwerthen. Da zeigt es sich nun, dass diese Wahrheit (durch den Intellect) nicht der eigentliche Gegenstand oder das Ziel der Forschung ist, sondern eben nur das Mittel, die Weise des Erkennens, um den Gegenstand (der ausser dem Erkenntnissacte und dem erkennenden Geiste zu verharren pflegt) richtig aufzufassen, zu beurtheilen und ihn (den Gegenstand selber, nicht etwa blos den Gedanken oder die Vorstellung davon) praktisch für bestimmte Lebenszwecke zu verwenden. Die Wahrheit als das übereinstimmende Denken (der Gedanke) ist nur das Mittel der Erkenntniss, nicht das (objective) Erkannte, ist nur Wahrheit der Erkenntniss, nicht Erkenntniss der Wahrheit, ist nur erkennende Wahrheit, nicht erkannte Wahrheit; d. h. bezieht sich nicht auf das

Object der Erkenntniss, wie es an sich besteht, sondern auf das Subject resp. dessen Erkenntnissact, und ist insofern ein Act und eine Eigenschaft des denkenden Intellects.

Bei der wissenschaftlichen Forschung, z. B. im Gebiete der Natur oder der Geschichte, handelt es sich aber nicht um diese Erkenntnisswahrheit als Mittel der wahren Erkenntniss, sondern um das Object derselben als das anzustrebende Ziel. Die natürlichen Dinge und ihre Beschaffenheit, die geschichtlichen Ereignisse, wie sie wirklich stattgefunden, sowie deren Ursachen und Wirkungen sind es, um was es sich dabei handelt. Diese sind an sich allerdings nicht Wahrheit, sondern ein Dasein und ein Geschehen, das allenfalls sogar unwahr, Lüge sein kann, ohne desshalb aufzuhören, richtige Erkenntniss und also im Bewusstsein Wahrheit (wahre Erkenntniss) zu sein. Insoferne nun aber die Erkenntnissobjecte, die Dinge, Verhältnisse und Gesetze der Natur, die Ereignisse, Personen, wirkenden Motive der Geschichte durch Erforschung für das Denken und Vorstellen, für die Erkenntniss, also im erkennenden Geiste zu „Wahrheit" werden, wird diese Bezeichnung, dieser Begriff auf sie, als Objecte, selbst übertragen, und diese werden insoferne als objective Wahrheit bezeichnet. Und sie in der That sind als Ziel gemeint, wenn von Erforschung der Wahrheit die Rede ist, da die formale Wahrheit, die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten nur das Mittel ist, sich der realen, objectiven Wahrheit, d. h. des Erkenntnissobjectes selbst zu vergewissern für theoretische oder praktische Zwecke. Wie sehr man auch betonen mochte, dass die Wahrheit nur im Intellecte und durch ihn sei, man hat doch stets nicht umhin gekonnt, auch das objectiv Seiende selbst als Wahrheit geltend zu machen. Schon indem man in der griechischen Philosophie wahrhaft Seiendes (ὄντως ὄν) von nur scheinbar Seiendem unterschied, galt diess dem Objectiven, nicht der in den den-

kenden Geist stattfindenden Aufnahme, da beides durch diese Aufnahme in gleicher Weise zu Wahrheit (in formalem Sinne) wurde. Augustinus sagt geradezu: Verum est id quod est, und in der Scholastik formulirte man die aristotelische Lehre (wie diess z. B. Thomas v. Aquin thut) dahin: „Veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui.“ [1])

Diese objective Wahrheit d. h. die Wahrheit als Erkenntnissgegenstand, ist aber selbst von verschiedener Art, und zwar nicht bloss dem Gegenstande nach, welcher der Natur oder Geschichte, dem sinnlichen oder geistigen Dasein angehören kann, — sondern von verschiedener Art als Wahrheit; so zwar, dass ein und derselbe Gegenstand Wahrheit in zwei verschiedenen Bedeutungen zu sein vermag, — abgesehen von seiner Existenz im erkennenden Geiste, durch die er ursprünglich und formal zu Wahrheit geworden ist. Ein Object der Erkenntniss kann nämlich als solches zugleich als Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit, und als Wahrheit im Sinne von Ideegemässheit oder Vollkommenheit erkannt werden. Ein historisches Ereigniss z. B. kann an sich Lug und Trug sein und doch historische Wahrheit werden, wenn es so erkannt, im erkennenden Geiste reproducirt wird, wie es in Wirklichkeit stattgefunden hat; was als objective Thatsache Lug und Trug ist, wird für die Erkenntniss zu Wahrheit, weil sie so ins Bewusstsein aufgenommen ist, wie sie wirklich stattgefunden hat, also Gedanke und Thatsache übereinstimmen. Würde das, was thatsächlich Lug und Trug war, nicht als diess erkannt, sondern für ein ehrliches, aufrichtiges, wahres Geschehen oder Verhalten angesehen, so würde diess ein historischer Irrthum sein, — während die erkannte Lüge historische

[1]) Vgl. des Verf. W. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. S. 40 ff.

Wahrheit d. h. Wahrheit für das geschichtliche Erkennen ist. Aber eben indem der Historiker erkennt, dass Lug und Trug stattgefunden habe, und dass diess die geschichtliche Wahrheit sei, fällt er darüber noch ein anderes Urtheil als das blos historische, ein ideales, ethisches nämlich, die reale Thatsache am idealen Masstab messend und beurtheilend. Oder wenn z. B. über zwei Kunstwerke, etwa Gemälde, berichtet werden soll, von denen das Eine gut ist, ein wahres Kunstwerk, das andere nicht, so werden zwar beide als wirkliche, thatsächliche Gemälde betrachtet, die Kategorie Sein oder Thatsächlichkeit wird auf beide Werke angewendet, also Wahrheit im Sinne von Thatsächlichkeit oder objectiver Wirklichkeit wird von beiden ausgesagt; dem einen aber wird auch noch Wahrheit im Sinne von Ideegemässheit d. h. von künstlerischer und ästhetischer Vollkommenheit zugeschrieben, dem andern aber nicht, — obwohl man ihm Thatsächlichkeit oder das Gemäldesein nicht abspricht. Bei allen menschlichen Handlungen findet dasselbe statt. Sie werden nicht blos nach ihrer Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit erkannt und beurtheilt, sondern auch nach ihrem idealen resp. ethischen Werthe, also in ihrer Wahrheit im Sinne von Ideegemässheit. Selbst in der Naturforschung müssen diese beiden Arten von objectiver Wahrheit von einander unterschieden werden. Der Physiker, welcher die Tonverhältnisse physikalisch untersucht, erkennt als solcher nur das thatsächliche äussere Geschehen, nicht aber die ästhetische Bedeutung derselben; als ästhetisch fühlender oder sogar musikalisch gebildeter Mann aber wird er den ästhetischen, idealen Werth, die Bedeutung der Töne und Tonverhältnisse, also die ideale Wahrheit derselben beachten und würdigen. In gleicher Weise erforscht der Chemiker als solcher, nur die Stoffe, ihr Verhalten zu einander und die Qualitäten ihrer Verbindungen, also die Wahrheit im Sinne von Thatsächlichkeit; und es ist ihm als solchem

gleichgültig, ob diese Stoffe, Verhältnisse und Wirkungen in der Fäulniss sich zeigen oder in einem Kunstwerk, oder in einem Natur-Schönen. Als Mensch aber wird er der idealen Seite seiner Natur gemäss die ersteren anders auffassen oder werthschätzen als die anderen; jene als blosse Wirklichkeit, ohne Ideegemässheit, ja als Idee-, Geist- und Lebens-Widriges, diese aber als Realisirung und Offenbarung des das Dasein als Norm und Ziel durchwaltenden Idealen.[1])

Betrachten wir die Wahrheit im Sinne von objectiver Wirklichkeit, so können wir an derselben selbst gleichsam Stufen oder Grade wahrnehmen, je nachdem es sich blos um Einzelnes und um flüchtige Erscheinungen, oder um Allgemeines und (mehr) Wesenhaftes handelt; dann, ob um besondere Ursachen und Gesetze für einzelne Gebiete, oder um allgemein in der Natur gültige Ursächlichkeit und Gesetzmässigkeit, oder endlich um das unbedingt Geltende und Nothwendige, Nicht-Nichtsein-Könnende und Nicht-Andersseinkönnende für jegliches Sein und Wirken überhaupt. Als Wahrheit im objectiven Sinne, und zwar im Sinne von Wirklichkeit muss all diess gelten, und es war diess Alles im Laufe der Zeiten mehr oder minder der bevorzugte Gegenstand auch der wissenschaftlichen Forschung. Zunächst bietet sich natürlich das Einzelne, Besondere, den Sinnen unmittelbar Gegenwärtige dar zur Aufnahme in das Bewusstsein und zu einer wenn auch nur empirischen Erkenntniss oder vielmehr Kenntnissnahme. Die Philosophie selbst fing damit an, aber allerdings nicht, um dabei stehen zu bleiben, sondern darüber hinaus zu einem Allgemeinen, Beharrenden oder Wesenhaften zu gelangen. Schon bei den griechischen Philosophen entstund bald Misstrauen in die Sinne und

[1]) Vgl. d. Verf. Schrift: Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniss zur Naturwissenschaft. München, 1861 S. 21 ff.

sie ermahnten, vielmehr dem Denken zu vertrauen, da nur dieses das wahre Wesen, das Beharrliche in dem beständig wechselnden Geschehen zu erkennen und im Begriffe zu fixiren vermöge. Begriffe gelten daher hauptsächlich als Ausdruck der Wahrheit, und Aufgabe der Philosophie war es, „was in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernden Gedanken." Die Platonische Lehre von den Ideen und die Aristotelische Annahme von Wesensformen gingen aus diesem Streben hervor. Auch in der neueren Zeit hat die Philosophie Systeme aus abstracten Begriffen aufgebaut in der Voraussetzung, damit das Wesen und die Wahrheit des Daseins zu erfassen und darzustellen. Die inductive, empirische Wissenschaft dagegen, insbesondere die Naturwissenschaft, verhielt sich ablehnend gegen dieses Verfahren und forschte nicht mehr nach dem allgemeinen, abstracten Wesen, sondern nach den Ursachen und den gesetzlichen Verhältnissen der Erscheinungen. Die Wahrheit, welche die Forschung zu erkennen habe, erblickt sie in Thatsachen und in Ursache und Gesetz, nicht im allgemeinen oder gemeinsamen Wesen der Dinge; obwohl allgemeine Begriffe auch dabei nicht vermieden werden können; — wie umgekehrt von den alten Philosophen immerhin auch die Forschung nach der Ursache der Dinge als philosophische Aufgabe betrachtet wurde. Eine Forschung, die ja schon dadurch unvermeidlich war, dass aus ersten Principien erklärt werden sollte. Das allgemeine Wesen, die Ideen, Formprincipien u. s. w. galten daher zugleich als wirkende Ursachen. Aber sie wurden abstract gefasst und die Erscheinungen daraus abgeleitet. — Dieses Forschen nach Ursache und Gesetz hat wiederum auch in der Naturforschung Grade, da man auch da bestrebt ist, immer allgemeinere, sogar wo möglich letzte Ursachen und ein einheitliches Wirken und Gesetz aufzufinden, um naturwissenschaftlich ebenfalls das Dasein oder die Natur einheitlich zu erklären. Die Atome in der

alten Philosophie und modernen Wissenschaft der Natur, sowie die Lehre von der Metamorphose und Erhaltung der Kraft in der letzteren bezeugen diess. Endlich die unbedingten und nothwendigen Wahrheiten, die den höchsten Grad der Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit oder Sein darstellen und allem Uebrigen gleichsam das feste Fundament bilden, sind die Grundgesetze des Denkens wie des Seins, ist die ewige, unbedingte Möglichkeit und Thatsächlichkeit, aber auch die ewige rationale Rechtheit, Rationalität des Seins und Denkens. Auch die Zweckmässigkeit, die teleologische, innere Ordnung oder Organisation der Naturdinge, ist eine Art der Wahrheit, und sie bildet gewissermassen den Uebergang von der Wahrheit als Sein zur Wahrheit im Sinne von Vollkommensein; d. h. von Vollkommenheit des Dinges in seiner Art, der Idee dieser Art gemäss und damit auch der allgemeinen Idee des Vollkommenseins mehr oder minder entsprechend. — Was die Wahrheit im Sinne von Ideegemässheit betrifft, deren Gegensatz das Unvollkommensein ist, wie zur Wahrheit als Wirklichkeit das Nichtsein den Gegensatz bildet, — so ist sie thatsächlich im praktischen Leben wie in der Wissenschaft, insbesondere in der Philosophie allenthalben geltend gemacht. Aber dennoch ist sie theoretisch in der Wissenschaft, selbst in der Philosophie, obwohl ganze philosophische Disciplinen, die von Recht, von Sittlichkeit, vom Schönen und Guten handeln, darauf gegründet sind, — selten ausdrücklich anerkannt und mit Klarheit und Bestimmtheit von der Wahrheit als blosse Thatsächlichkeit unterschieden. Gibt es doch philosophische Systeme, nach welchen das Wirkliche als solches schon als das Vernünftige bezeichnet wird, und andere, in welchen diess zwar nicht ausdrücklich angenommen, doch als ihre Consequenz unvermeidlich ist. Wo immer von wahr und unwahr, von Recht und Unrecht, von schön und unschön, gut und böse, von Seinsollen und Nichtseinsollen die Rede ist, da

liegt dem Denken und der Rede diese Unterscheidung von zwei verschiedenen Wahrheiten (im objectiven Sinne) zu Grunde. Und wo immer in der Natur eine organische Entwicklung stattfindet, da wird ein immanentes Ziel verfolgt und insofern eine Idee zu realisiren gestrebt d. h. das Wesen der Art oder Gattung in entsprechender Weise zu realisiren gesucht. Das Menschendasein vollends ist durchaus auf den Unterschied von Idee und Wirklichkeit in seinem höheren Streben, in seinem Thun und Leiden, Glück und Unglück gegründet. Ueberhaupt, die ganze Bedeutung des menschlichen Daseins beruht auf diesem Unterschiede resp. auf der Thatsache, dass ausser der Wirklichkeit auch Vollkommenheit, Idealität möglich und thatsächlich ist. Wo ideale (objective) Wahrheit ist, da ist normales Verhältniss, Gesundheit, Schönheit, Glück, Friede, Einsicht, sittliches Streben, Tugend, Vollkommenheit oder Ringen darnach; wo Unvollkommenheit ist, da ist Mangel an Entwicklung, Krankheit, Verkrüppelung, Unruhe, Vernunftlosigkeit, Unwissenheit, Sittenlosigkeit u. s. w., da ist wohl Wirklichkeit, aber nicht ideale Wahrheit. Auch die Menschengeschichte, die Entwicklung der Menschheit und der Völker beruht in ihrer Bedeutung durchaus darauf, dass durch sie die Wahrheit im Sinne von Ideegemässheit angestrebt und realisirt werde als Ziel, und darf eben desshalb nicht blos als viel Lärmen um Nichts aufgefasst werden. Die Arbeit der Geschichte besteht hiernach darin, Ideen immer mehr zu offenbaren, zu erkennen und zu realisiren. Die Geschichte erscheint daher als Process allmählicher Realisirung der Ideale der Menschheit; und die Bedeutung und Aufgabe der verschiedenen Völker beruht wesentlich darauf, an dieser Realisirung je nach ihrer eigenthümlichen Artung und Begabung Theil zu nehmen. Wo diess noch nicht, oder nicht mehr geschieht, da haben Volksstämme und Völker noch keine Bedeutung erlangt oder sie wieder verloren, und ihre

Existenz erscheint insoferne als zweck- und bedeutungslos, weil ihnen zwar noch Wirklichkeit, aber kein ideales Streben mehr eigen ist, wodurch sie sich eine Erfüllung und Vollkommenheit zu geben vermöchten. Kann doch selbst der einzelne Mensch nicht leben, wenn ihm blos noch das Sein, die Existenz geblieben, wenn ihm genommen ist, worin er seine Erfüllung oder Vollkommenheit fand oder zu finden glaubte und sich dadurch beglückt fühlte. Wer das verliert, woran er seine Seele hingegeben als sein bestes Gut, wodurch sein Sein eine Vollkommenheit und Beglückung erhielt, der mag auch das Sein nicht mehr behaupten und wird dasselbe zu zerstören suchen. Mit irgend einem Vollkommensein will und muss der Mensch also sein Sein erfüllen, wenn ihm sein Dasein beglückt oder doch wenigstens erträglich sein soll.

Somit haben wir nun ausser der menschlichen Erkenntniss-Wissenschaft noch ein zweites Object für die philosophische Forschung gefunden, nämlich die Wahrheit im Sinne von Ideegemässheit, — während die übrigen Wissenschaften die Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit, Thatsächlichkeit und Positivität zum Gegenstand der Untersuchung und Darstellung haben. Das ganze Dasein, in welches sich die übrigen Wissenschaften als in ihr Forschungsobject theilen, ist auch Gegenstand der philosophischen Erkenntniss. Aber nicht, um dasselbe zu erkennen daran, wie die übrigen Wissenschaften, nur anders (idem aliter), etwa durch reines Denken anstatt durch empirisches Forschen, oder ex principiis anstatt ex datis. Vielmehr hat die Philosophie Anderes (aliud) an denselben Gegenständen der verschiedenen Daseinsgebiete zu erkennen, ihre idealen Momente, die Ideegemässheit oder Ideeniedrigkeit, also die ideale Wahrheit, nicht die blosse Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit wie die andern Wissenschaften. Diese betrachten es als ihre Aufgabe, das in der Natur oder Geschichte Gegebene zu erforschen und darzustellen nach Dasein, Beschaffen-

heit, Wirken u. s. w., ohne sich um ideale Bedeutung oder Wahrheit derselben zu bekümmern. Die Naturwissenschaft insbesondere schliesst die Erklärung aus Zweckursachen (causae finales) aus, will nur aus sog. wirkenden Ursachen (causae efficientes) erklären und das constante, gesetzliche Geschehen erforschen. Von ihrem Standpunkt aus mit Recht, wenn sie nicht darauf Anspruch macht, eine ganze Weltauffassung auf diesem Wege zu gewinnen und jede ideale Anschauung auszuschliessen. — Der Geschichtsforscher will nur die historischen Thatsachen in ihrem Zusammenhang, deren Ursachen und Wirkungen genau erkennen, so wie sie stattgefunden; der weitere Werth, die ideale Bedeutung kümmert ihn als Historiker nicht, denn für ihn als solchen ist Lüge, Trug, Falschheit, Fälschung u. s. w. so gut eine historische Wahrheit, wenn all diess stattgefunden hat, wie das Gegentheil davon. Die positive Rechtswissenschaft als solche stellt nur dar und erklärt, was als Recht festgestellt und gültig ist, ohne das eigentlich Rechtswidrige, das etwa als Recht in Geltung gesetzt ist, in Frage zu stellen oder ändern zu können, — denn diess ist seine Aufgabe nicht als „positiver" Rechtslehrer. Endlich auch die sog. „positive" Theologie hat nur das als Wahrheit in Glaubenssätzen Festgestellte zum Gegenstand ihrer Darstellung, Erklärung und allenfallsigen Begründung, nicht aber hat sie darnach zu fragen, ob das, was als Wahrheit festgestellt ist, auch wirklich Wahrheit sei, nicht etwa ganz oder theilweise auf Irrthum, Täuschung, Wahn u. s. w. beruhe. Sie sucht nicht die Wahrheit (hier die ideale), denn sie hat dieselbe schon oder glaubt sie zu haben, sie verhält sich nicht kritisch, legt nicht den Massstab der Vernunft, des idealen Sinnes an, sondern bleibt einfach bei dem Gegebenen, Positiven stehen und unterdrückt kritische Bedenken, die etwa aus der rationalen und idealen Natur des Geistes aufsteigen möchten. Anders die Philosophie: Sie strebt

einzig nach Erkenntniss der Wahrheit und steht in keinem andern Dienst; sie prüft alles Festgestellte, „Positive", das als Recht, Sittengesetz und Glaubenswahrheit (Dogma) geltend gemacht wird, immer wieder darauf, ob es auch wirklich Recht und Gesetz sei, d. h. der Idee des Rechtes und der Sittlichkeit entspreche, ob die sog. höhere Wahrheit der Glaubenssysteme auch wirklich Wahrheit sei und nicht vielmehr der Vernunft und der erkannten natürlichen Wahrheit widerspreche. Und zwar nimmt sie das Recht dieser Prüfung jeder Religion gegenüber in Anspruch, auch in Bezug auf die zur Zeit geltende, ob sie Wahrheit lehre, nicht etwa Irrthum, wie es schon bei so vielen Glaubenssystemen und durch so viele Jahrhunderte hindurch allenthalben der Fall war, — wie fast jede Religion dergleichen selbst andern Religionen gegenüber zum Vorwurf macht. Die Philosophie ist insofern eine unbedingte und freie Wissenschaft (wie Naturforschung und Geschichtswissenschaft es auch sein müssen) gegenüber den „positiven" Wissenschaften, die im Dienste herrschender Mächte stehen und für Recht und Wahrheit das erklären müssen, was ihnen befohlen ist; deren Werth und Geltung also auch von dem Werthe und der Richtigkeit der Auctorität bedingt ist, von der sie abhängen. So hat z. B. die Glaubenswahrheit ihr Fundament nur am Glauben, daher ist auch die entsprechende Wissenschaft des Glaubens, die positive Theologie nur so lange gültig, als der Glaube gilt, und nur für den, der gläubig ist. Wo der Glaube aufhört, sinkt mit ihm auch das ganze System des sog. Wissens dahin. Die Philosophie ist demnach das unbedingte, freie Forschen κατ' ἐξοχήν; und zwar das freie Forschen nach der idealen Wahrheit, wie die andern unbedingten Wissenschaften, d. h. jene, welche nur die Wahrheit zum Ziele haben, und in keinem anderen Dienste stehen, (die reale Wahrheit d. h. die Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit und in den höheren Stufen von Rationalität) solch'

unbedingtes freies Forschen sind und sein müssen. Ein System von festen, unantastbaren Sätzen aufzustellen, die nicht mehr angerührt, nicht mehr bezweifelt, in Frage gestellt und neu geprüft werden dürfen, — ein solches System aufzustellen, ist nicht die Aufgabe der Philosophie, denn sie hat keine Dogmen, keine unumstösslichen Glaubenssätze zu geben, wie etwa religiöse Glaubens-Auctoritäten. Mitten im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit kann kein fertiges System von solchen Sätzen aufgestellt werden, als wäre man schon am Ziele. Die ideale Wahrheit liegt nicht als fix und fertig vor, so dass sie nur ergriffen und erkannt zu werden brauchte; die Ideen treten nur allmählich in die Offenbarung durch die Geistesarbeit der Menschheit, und können nur allmählich richtig erkannt und gewürdigt werden. Ihre Offenbarung, wie die Erkenntniss derselben muss demnach immer fortzuschreiten suchen. Wenn daher den Philosophen zum Vorwurf gemacht wird, dass sie „immer forschen und doch nie zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen", so zeigt solche Rede eben nichts Anderes, als dass kein Verständniss der Sache vorhanden ist. Die Philosophie kommt im Laufe der geistigen Entwicklung der Menschheit durch keinen ihrer Vertreter und durch keines ihrer Systeme in den vollen Besitz der idealen Wahrheit — der Natur der Sache gemäss; aber wo immer ernstes, aufrichtiges Streben nach dieser Wahrheit ist, da ist so zu sagen lebendige Wahrheit, die Wahrheit, des nach Wahrheit selbstlos ringenden Geistes der Menschheit. Und diess gehört selbst zu dem Idealsten, was die Menschheit bieten kann. Ein Geist, der die volle Wahrheit besässe ohne aufrichtiges Streben nach Wahrheit, wäre doch ohne Wahrheit, weil ohne Leben der Wahrheit; diese wäre nur todt und werthlos in ihm. — Auch das Verlangen lässt sich nicht an die Philosophie stellen, dass sie allmählich feste, unumstössliche, in exacte Formeln zu fas-

sende Sätze oder Wahrheiten gewinnen sollen, wie die Mathematik und Mechanik. Diese haben es nur mit den äusserlichen Formen und so zu sagen dem festen Gerüste des räumlich-zeitlichen Daseins und Geschehens zu thun, nicht mit den wirkenden Kräften selbst, und noch weniger mit den Zielen alles Geschehens und Strebens. Ziele (Ideen), die erst errungen, zur Offenbarung gebracht, dem Bewusstsein aufgeschlossen werden müssen, also nicht wie ein beharrliches, constant bleibendes Sein oder gleichförmig sich wiederholendes Geschehen sich darstellen, das sich in constante Formeln fassen liesse.

Auf diese Weise ist sonach in der idealen Wahrheit der Philosophie neben den andern Wissenschaften noch ein Gebiet der Forschung gesichert und damit eine Aufgabe gestellt, aus welcher sie ihre Berechtigung schöpft und ihren Fortbestand sichert. Daher wird es wohl dabei bleiben, dass alle jene Wissenschaften, die bisher für Philosophie galten, wie: Ethik, Rechtsphilosophie, Aesthetik und Religionsphilosophie, auch fernerhin als philosophische Disciplinen betrachtet werden und ihre Ausbildung finden als Wissenschaften, welche die ideale Wahrheit in den betreffenden Gebieten zum Inhalt und zum Gegenstand der Erforschung haben. Der Erkenntnisswissenschaft bleibt dabei ihr Rang als philosophische Wissenschaft immerhin gewahrt und sie hat nur, mag sie sich auch noch so ernsthaft als Wissenschaftslehre constituiren, den Anspruch aufzugeben, fernerhin nur allein noch als Philosophie behauptet zu werden.

III.

Die Philosophie als Welterklärung aus Einem Grundprincip.

Einheit der philosophischen Wissenschaft.

Wir machen also zwei, wie es scheint, sehr verschiedene Arten von Wissenschaft zugleich als Philosophie geltend, Wissenschaften, die in Bezug auf ihren Inhalt kaum etwas miteinander gemein zu haben, und nicht unter Einen Begriff, den der Philosophie, sich bringen zu lassen scheinen, ausser insofern als sie beide ein gewisses historisches Recht auf diese Bezeichnung haben. Es kommt aber dazu noch eine dritte Auffassung der Philosophie, die ihrerseits wiederum mit keiner der beiden vorigen sich in Einklang bringen zu lassen scheint, um einen einheitlichen Begriff der Philosophie aus allen zu gewinnen. Wir haben auch diese Auffassung kurz zu betrachten, ehe wir den Versuch machen, zu zeigen, wie gleichwohl aus allen ein einheitlicher Begriff sich gewinnen lässt, oder alle unter Einen Gattungsbegriff gebracht werden können.

Bekanntlich begann die abendländische Philosophie damit, den Versuch zu machen, die Welt, die Wohlordnung des Daseins (Kosmos) mit den einzelnen Gestaltungen aus einem Grundprincip (ἀρχή) abzuleiten oder daraus zu erklären. Aristoteles betrachtet den Thales von Milet desswegen als den ersten Philosophen, weil er der Erste ist, der dies versucht hat, wenn auch allerdings sein Princip, das Wasser, ein sehr äusserliches war und auch die Motivirung der Annahme desselben als solches nur eine äusserliche und insoferne oberflächliche sein mochte. Von da an ward der Versuch fortwährend erneuert, und das Grundprincip in mannichfachen Modi-

fikationen aufgefasst, wie schon oben erwähnt wurde. Wenn auch im geschichtlichen Verlaufe der Philosophie immer wieder Momente skeptischer und kritischer Besinnung kamen, ob denn auch die Kraft und Möglichkeit in der Menschheit gegeben sei, eine solche Aufgabe zu lösen, und damit das Erkenntnissproblem wieder in den Vordergrund für die philosophischen Anstrengungen trat, stets kam man doch zur Erklärung der Welterscheinungen im Sein und Denken aus Einem Grundprincip zurück. Die Philosophie des griechischen Alterthums, wie die der neueren Zeit von Cartesius an bezeugt diess zur Genüge.

Es mag allerdings hiernach als noch unmöglicher erscheinen, eine nach Aufgabe und Wesen einheitliche Philosophie zu behaupten oder auszubilden, wenn nun nicht blos zwei, sondern sogar drei, wie es scheint ganz verschiedene Aufgaben und Begriffe der Philosophie dabei zur Einheit gebracht werden sollen. Versuche dazu wurden allerdings in verschiedener Weise gemacht und mit Entschiedenheit durchgeführt: entweder wurde die Wahrheit im Sinne von Ideegemässheit und im Sinne von Wirklichkeit nicht von einander unterschieden wie z. B. bei Spinoza, bei welchem zwar die Modi zwei Reihen bilden, des Denkens und der Ausdehnung, aber die Ideen nur die geistigen Bilder oder Gedanken sind gegenüber den Sachen — von Vollkommenheit oder Unvollkommenheit aber keine Rede sein kann. Bei Fichte ist die Einheit dadurch hergestellt, dass seine Philosophie als Wissenschaftslehre zugleich Construction der Gedanken und Dinge sein soll, und bei Hegel ist das empirische Dasein zwar das Anderssein der Idee, aber doch wird dieses als Entfaltung oder Realisirung der logischen Idee aufgefasst, also als rationales Geschehen, in welchem das Wirkliche und Vernünftige als identisch erscheinen. Bei Schopenhauer entspricht allerdings der angenommenen Blindheit des

Grundprincips die behauptete Unvernunft des ganzen Daseins ganz wohl, aber es ist nicht abzusehen, wie gleichwohl eine Vernunft entstehen konnte, die in vernünftiger Erkenntniss eben die Unvernunft des Willens und des Daseins zu behaupten vermag; und noch weniger ist begreiflich, wie ideale Gefühle und ein ästhetischer Daseinsgenuss dabei möglich sein soll! Wir haben indess hier auf diese geschichtlich gewordenen philosophischen Weltauffassungen nicht näher einzugehen, sondern wollen nur in Kürze zu zeigen versuchen, wie gerade das Grundprincip, das nach unserer Auffassung das richtige ist, die Phantasie, am meisten geeignet erscheint, die genannten drei verschiedenen Auffassungen der Philosophie in Eine zu verbinden und ein einheitliches System darnach durchzuführen. Zu diesem Behufe aber wird es entsprechend sein, zuvor einen Blick auf dieses Princip und dessen Begründung und Bethätigung zu werfen.

Dem Materialismus gegenüber erweist sich die Nothwendigkeit, ein besonderes Gestaltungsprincip in den organischen Bildungen und lebendigen Wesen anzunehmen, da aus der blossen „Zusammenwürfelung" der entsprechenden Elementar-Stoffe mit ihren blos chemischen und physikalischen Kräften, welche dieselben im Gebiete des Unorganischen bethätigen, organische Bildungen oder lebendige Wesen nicht entstehen.[1]) Die moderne Naturwissenschaft hat nachgewiesen, dass allenthalben, wo man in früherer Zeit eine Entstehung von organischen Gebilden, Pflanzen oder Thieren aus blossen Elementar-Stoffen, ohne Samen oder Theile schon vorhandener Organismen, also eine generatio spontanea annahm, diess

[1]) S. m. W. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. 1877 S. 168 ff. Ferner: Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft. 1868 S. 54 ff. Das neue Wissen und der neue Glaube. 1873 S. 39 ff. Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniss zur Naturwissenschaft. 1861. S. 176 ff.

auf Täuschung beruhte, dass niemals solche Gebilde neu entstehen, wenn nicht Samen oder Theile schon vorhandener Organismen dazu verwendet werden. Und wie durch Beobachtung der Naturvorgänge selbst keine generatio aequivoca entdeckt ist, vielmehr die Annahme einer solchen als irrthümlich nachgewiesen werden konnte, so ist es auch bisher noch niemals gelungen auf experimentellem Wege wirkliche Organismen (wenn auch allenfalls organische Stoffverbindungen) herzustellen. Es ist also auch auf dem Standpunkt der Naturforschung zulässig, ja nothwendig, zur Erklärung der Entstehung und Erhaltung der Organismen ein eigenthümliches Gestaltungsprincip anzunehmen. Die teleologische Gestaltung der Organisation ist aber auch geeignet, die Thatsächlichkeit eines solchen Princips zu zeigen. Das Ineinandergreifen der verschiedensten Theile zu einem harmonischen Ganzen, wo alle sich gegenseitig halten und tragen und zusammen das kunstvolle Ganze constituiren, offenbart diess. Und wenn man selbst annehmen wollte, dass diese teleologische Gestaltung nur ein zufälliges Produkt der in unendlichen Zeiträumen sich bethätigenden wirkenden Ursachen sei, also Zweckmässigkeit nur als Produkt, nicht als Princip geltend gemacht werden könne, so würde dem doch die Empfindungsfähigkeit widerstehen, da diese aus mechanischem Geschehen durchaus unerklärlich bleibt. Die Empfindungsfähigkeit vor Allem ist ein entscheidender Beweis für die Thatsächlichkeit eines teleologisch- und insoferne auch ideal-wirkenden Princips in der Natur, — abgesehen selbst von allem Andern, was dafür Zeugniss gibt.[1]) Dieses in den organischen

[1]) Insofern muss selbst der Pessimismus Zeugniss geben gegen die materialistische oder rein mechanistische Weltauffassung, da derselbe durch die Empfindungsfähigkeit der lebendigen Wesen und insbesondere des Menschen bedingt, also selbst nur durch das ideale Moment des Daseins möglich ist.

Individuen wirkende Gestaltungsprincip ist aber durch die Generationspotenz (und den Gegensatz der Geschlechter) zugleich Princip der Art und der Gattung. Und da der Descendenzlehre zufolge die Arten in ihrer Vielheit und Mannichfaltigkeit sich aus ursprünglich einfachen Organismen in Anpassung an die Naturverhältnisse und zugleich in Folge eines immanenten gesetzlich wirkenden Bildungstriebes entwickelt haben, so kann man ein einheitliches, allgemein objectiv und real wirkendes Bildungsprincip annehmen, das sich in den organischen und lebendigen Naturwesen entwickelt, besondert und als Generationsmacht die unendlich reichen Arten und Individuen producirt.

Dieser Annahme gegenüber wurde von den Materialisten immer wieder die Frage erhoben, was denn aber dieses Bildungsprincip oder Lebensprincip eigentlich sei, als was man sich denn dasselbe vorzustellen, wie seine Wirksamkeit zu denken habe! Es sei unbestimmbar, unfassbar, ein unbekanntes X, dessen Annahme nichts erkläre. Dem gegenüber ist aber zunächst zu bemerken, dass, wenn es auch ganz unmöglich wäre, zu bestimmen, was dieses Princip dem Wesen nach sei, dennoch die Annahme desselben nicht unberechtigt wäre, da auch sonst, selbst in der Naturwissenschaft, für gegebene Wirkungen wenigstens als Hypothese Ursachen angenommen werden, wie sie eben geeignet erscheinen für die vorhandenen Wirkungen, ohne dass man das Wesen davon genau bestimmen kann. Für electrische Wirkungen z. B. wird eine electrische Kraft als Ursache angenommen, ohne dass bestimmt zu werden vermag, was diese Kraft dem Wesen nach sei; für chemische Wirkungen ebenso chemische Kraft und für die Lichterscheinungen der Aether, ohne dass dessen Wesen im mindesten bekannt ist. So könnte auch ein Lebensprincip für die Lebenserscheinungen angenommen werden, wenn man auch ganz ausser Stande

wäre, näher zu sagen, was dieses Princip sei und wie es wirke. Moderne Naturforscher nehmen in Atomen jetzt auch Empfindungsfähigkeit an, um das psychische Leben zu erklären, ohne bestimmen zu können, worin diese Empfindungsfähigkeit bestehe.[1])

Indess steht es mit dem Lehensprincip nicht einmal so schlimm. Wir können uns durch Analogie Wesen und Wirkensweise dieses Bildungsprincips wohl vorstellig machen, unserm Verständniss näher bringen. Dasselbe wirkt Gestalten- oder Form -bildend, also plastisch, und wirkt teleologisch d. h. innerlich wie äusserlich organisirend, indem die verschiedenen Theile so geordnet werden, dass sie gegenseitig sich halten und tragen und harmonisch ineinander greifend das Ganze bilden und erhalten. Ausserdem wirkt dieses Princip mit einer gewissen Freiheit, nicht blos spröd mechanisch, indem es den Verhältnissen sich in seinem Wirken anpassen und dadurch im Organismus Modifikationen bewerkstelligen kann. Endlich auch ideal oder idealisirend wirkt dieses Princip, wie diess bei jeder Entwicklung, bei jeder Plan- und Idee-Realisirung der Fall ist. — Blicken wir nun in das uns bekannteste Gebiet (wenigstens den Thatsachen oder Erscheinungen nach bekannteste), in das eigene Seelenleben mit seinen Thätigkeiten und Vermögen, so finden wir da eine bildende Potenz, welche formal für den Inhalt des Bewusstseins in ganz ähnlicher Weise wirkt, wie das Bildungsprincip in der Natur real bei Bildung der pflanzlichen und thierischen Organismen wirksam ist, plastisch nemlich und teleologisch; ebenso mit einer gewissen Willkür und einem Triebe zum Idealisiren. Es ist diess jenes Seelenvermögen, das wir als Phantasie bezeichnen (Einbildungskraft, Vorstellungsvermögen, psychisches Productionsvermögen,

[1]) S. d. V. Schr. Monaden und Weltphantasie. 1879. S. 166 ff.

Gestaltungs- und Aeusserungskraft für den Inhalt des Bewusstseins.) Durch diese Phantasie, deren Thätigkeitsweise uns bekannt ist, da wir sie selber besitzen und üben, können wir uns die bildenden Potenzen in den Organismen, sowie das allgemeine Bildungsprincip in der Natur am meisten verdeutlichen und verständlich machen. Wir haben daher dieses allgemeine Bildungsprincip, das als Generationsmacht in den Arten oder Gattungen fortzeugend wirkt und in den einzelnen organischen Individuen Ausgestaltung, Wachsthum, Erhaltung und Fortbildung hervorbringt — als objective Phantasie bezeichnen zu können geglaubt, um schon durch die Bezeichnung Art und Thätigkeitsweise anzudeuten und einigermassen verständlich zu machen. Objective Phantasie im Unterschiede von der subjectiven, und weil sie im Gegenständlichen in den realen Objekten, also objectiv wirkt.

Im Anschluss an die bereits sicher gestellte Lehre von der allmählichen Entwicklung der organischen und thierischen Bildungen der Erde zu den unendlich vielen Arten, und zu der allmählichen Verinnerlichung und Vergeistigung dieser letzteren, — den Entwicklungsprocess des allgemeinen Bildungsprincips oder der objectiven Phantasie näher betrachtend, zeigte sich uns zuletzt die Genesis der Seele selbst und mit dieser die subjective Phantasie als Produkt oder Errungenschaft dieses unendlichen Entwicklungsprocesses. Und nun erkennen wir nicht mehr blos ein Verhältniss der Analogie zwischen subjectiver Phantasie und objectiver, real wirkender Gestaltungs-Kraft oder objectiver Phantasie, sondern vielmehr ein Causalverhältniss oder identisches Wesen von beiden, insofern die subjective Phantasie aus der objectiv und real wirkenden Phantasie abstammt, im unendlichen Entwicklungsprocess der Natur von dieser selbst in immer tieferer Verinnerlichung und Vergeistigung gebildet wurde. Es

erhob sich zuletzt aus dieser objectiv (real) wirkenden Phantasie in den höchsten lebendigen Wesen die subjective, individuell und frei wirkende, nicht mehr an die Naturgesetze unbedingt gebundene Phantasie; — allerdings nur als formale Bildungs-Macht der Seele, durch welche nun ein geistiges Leben über dem physischen und physisch-psychischen Naturleben beginnen konnte.[1]) So wirkt Ein Grundprincip des Weltprocesses, aus dem die organischen und lebendigen Naturwesen und als höchstes Ziel die Menschheit hervorging oder producirt wurde. Dieses Grundprincip erhält in der Bildung der subjectiven Phantasie seine Freiheit und eine bis zu einem gewissen Grade selbstständige Wirkensmacht, wodurch sie nun den psychischen Organismus mit seinen geistigen Kräften ausbildet, indem sie die objectiv und real wirkenden Kräfte und Gesetze in einem bewussten Subjecte individualisirt und die objectiv-reale Vernunft zur subjectiven zu machen strebt durch die subjective Erkenntnisskraft. Wie die objective Phantasie Stoffe und Kräfte zur Organisation verwendet und zur Verinnerlichung und immer höher steigenden Selbstständigkeit des individuellen Organisationsprincipes, so verwendet nun die freie, subjective Phantasie die Erscheinungen und deren Gesetze und Bedeutung zur allmählichen Bildung des psychischen Organismus d. h. des individuellen, persönlichen Menschengeistes und seiner geschichtlichen Entwicklung.[2])

Wird nun in dieser Weise die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses geltend gemacht, als Princip des Werdens und zugleich der Erkenntniss dieses Werdens, also als Princip des Geschehens und des Erkennens,

---

[1]) S. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses und: Monaden und Weltphantasie.

[2]) S. d. gen. W. und: Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung etc. 1883.

oder als allgemeines Entwicklungsprincip im sinnlich-realen und geistigen Gebiete, dann lässt sich die Philosophie als Wissenschaft von der Wahrheit im Sinne von Ideegemässheit ganz wohl vereinbaren mit der Philosophie als Wissenschaft oder Erklärung der Welt und ihrer Erscheinungen und Entwicklungen aus Einem Grundprincip. Dieses Grundprincip ist ja dem Wesen nach auf Gestaltung, Idee-Realisirung und insofern auf Verwirklichung der Vollkommenheit oder Ideegemässheit gerichtet, wenn auch allerdings auch die Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit von demselben im allgemeinen Weltprocesse realisirt wird. Diese Art Wahrheit ist nicht das Bedeutsame, das eigentliche Ziel des Weltprocesses, weder im Einzelnen noch im Ganzen, sondern ist eben nur das Mittel das eigentlich Bedeutende, das den Sinn und Werth des Daseins Bildende anzustreben und mehr oder minder zu erreichen. Die genannten zwei Aufgaben der Philosophie: die ideale Wahrheit zu erforschen und die Welt mit ihren Bildungen aus Einem Grundprincip zu erklären, lassen sich also bei unserem Grundprincip wohl vereinigen und eine einheitliche Philosophie dadurch herstellen. Und wie dieses Grundprincip ideale Wahrheit realisirt, so ist es zugleich Erkenntnissprincip derselben, denn die Phantasie ist ja ihrer Natur nach geeignet für Ideen das Offenbarungsorgan zu sein, — wie sich diess auch in der Kunstschöpfung, soweit eine ideale Richtung verfolgt wird, unschwer zeigt, und allgemein anerkannt ist.

Schwieriger erscheint es, die Wissenschaftslehre ebenfalls als gleichartige Philosophie mit diesen beiden in Harmonie zu bringen und auch sie als Glied in den Organismus der Philosophie als einheitliche Idealwissenschaft aufzunehmen. Indess auch diess ist nicht als unmöglich zu betrachten. Dass die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses auch die bewegende Kraft des Erkennens sei, als Erkenntnissprincip (entwickelt zu Verstand und

Vernunft)[1]) sich bethätige, ward so eben erwähnt, und insofern gehört das Erkennen und Wissen eben auch mit in den Weltprocess. Ausserdem sind ja die Grundgesetze des Seins wie des Erkennens das logische Fundament aller Wissenschaft, der philosophischen, wie der nicht-philosophischen, und in dieser Beziehung ist die Einheit selbstverständlich. Aber auch mit der Philosophie, insoferne sie Erkenntniss der idealen Wahrheit ist, lässt sich die Erkenntnisswissenschaft als gleichartiger Zweig in Einheit setzen. Die Wahrheit selbst ist nicht blos die zufällige Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten, ist nicht blos diese formale Harmonie in jedem einzelnen Falle der Erkenntniss, sondern sie ist ein Allgemeines, gewissermassen an sich Seiendes, ist selbst eine Idee, ähnlich wie etwa die Idee der Schönheit. Wie diese im einzelnen Schönen, wie verschieden es sonst sei, realisirt erscheint, im Menschengeiste aber als Einheit, als einheitliche Anlage, sich bethätigt in der Empfänglichkeit für das Schöne und im Bewusstsein von demselben, — so ist es mit der Wahrheit. Sie wird ebenfalls in den Acten der wahren Erkenntniss realisirt, ist aber auch als einheitliche Idee im Menschengeiste grundgelegt. Die Erkenntnisswissenschaft ist also die Wissenschaft von der Realisirung der Idee der Wahrheit oder der Wahrheit als Idee, in ähnlicher Weise, wie die Aesthetik als Wissenschaft von der Realisirung der Idee des Schönen, oder die philosophische Ethik als Wissenschaft von der Idee des Guten zu betrachten ist. Demnach ist die Wissenschaftslehre als Wissenschaft von der Realisirung der Wahrheit als Idee auch eine Wissenschaft von der Wahrheit nicht blos im Sinne von Wirklichkeit, sondern auch im Sinne von Ideegemässheit, und ist also eine philosophische Wissenschaft.

---

[1]) Vgl. Phantasie als Grundprincip d. W. S. 479 ff. Monaden und Weltphantasie. S. 57 ff.

Dass aber die Wahrheit auch eine Idee ist, dass man von Wahrheit als Idee sprechen kann, bezeugt eben die Thatsache der menschlichen Erkenntnisskraft mit ihren Gesetzen, sowie der Erkenntnissdrang mit seinen Zielen. Die Wahrheit als Idee wohnt dem Menschengeiste in dieser Form inne und ist objectiv selbst als ewige Idee zu betrachten, da ohne diess eine Erkenntnisskraft und Norm nicht bestehen würde. Durch diese dem Geiste immanente Idee geschieht es, dass derselbe zunächst Wahrheitsgefühl bekundet, dass er zuerst fühlt und dann mit Bewusstsein erkennt, dass Wahrheit sei für den Geist, und ist es ermöglicht, dass er dieselbe zu realisiren, d. h. sich selbst zum Ausdruck oder zum Inbegriff derselben zu machen strebt. Er fühlt und weiss dadurch, dass das Erkennen selbst (abgesehen vom sonstigen Nutzen, ja abgesehen auch vom Erkannten) ein Gut sei und eine geistige Vollkommenheit, ja eine Realisirung der Idee des Geistes selbst seiner Erkenntnisspotenz nach, in sich schliesst. Denn der Geist, indem er sich allenthalben mit den Dingen in Uebereinstimmung setzt, realisirt sich zum harmonischen Mikrokosmus und bringt zugleich durch seine Wahrheitsrealisirung sich selbst zur Vervollkommnung. Der erforschende Geist selbst macht sich, wie oben bemerkt, indem er mit Ernst und Aufrichtigkeit diese Wahrheit anstrebt, gewissermassen zur Wahrheit, zur lebendigen Wahrheit, und zwar sogar dann noch, wenn er dabei irrt, denn solcher Irrthum ist nur durch Wahrheitsstreben entstanden, durch Liebe zur Wahrheit. Insofern ist Lessing's Wort, dass ihm das Forschen nach Wahrheit wünschenswerther sei als der Besitz der Wahrheit, ein wohlberechtigtes, da der Besitz ein todter sein kann ohne Verlangen und Streben nach der Wahrheit, sowie ja auch der Geist, der Intellect selbst nur durch Streben, Forschen befähigt wird für die Wahrheit und sie lebendig macht. Durch diese dem Geiste immanente Idee ist auch

die Begeisterung zu erklären, welche die Wahrheit zu erwecken vermag und die Menschen zu so viel Anstrengungen und freiwilligen wie abgenöthigten Opfern veranlasst. Denn die Wahrheit hat, wie die Freiheit, eine gewisse Zaubermacht über das menschliche Gemüth und erregt es zur Begeisterung. Mit Recht, denn durch Wahrheit d. h. die Uebereinstimmung des Denkens mit dem gedachten Objecte realisirt, vollendet sich die intellectuelle Seite des menschlichen Geistes, wie durch Freiheit die Willenskraft desselben, so dass durch beides die Idee des Geistes selbst ihre Erfüllung findet und dadurch zugleich das Ziel des ganzen Daseinsprocesses angestrebt wird.

Darauf beruht auch das unbedingte Recht der Wahrheit und des Strebens nach ihr, von dem Jedermann überzeugt ist, das Jedermann in Anspruch nimmt, (für sich selbst wenigstens) mag er noch so sehr in Irrthum sein, oder geradezu von Wahn und Trug beherrscht werden. Er nimmt dafür ein Recht in Anspruch, weil er meint, dass es Wahrheit sei und er ein Recht habe die Wahrheit zu besitzen und zu bekennen. Und ebenso unbedingtes Recht hat Jedermann, darnach zu streben, also die Erkenntnissorgane zu gebrauchen, den Denkgesetzen zu folgen, um die Wahrheit zu erringen und sich selbst und damit die Welt zu einer höheren Vollkommenheit zu bringen in Bezug auf Bewusstsein und Einsicht. Diese Wahrheit zu realisiren und geltend zu machen, besteht darum für den Geist eine Berechtigung, selbst wenn noch so sehr Vorurtheile, Gewohnheiten, Lieblingsmeinungen verletzt werden und äusserlich gar kein Nutzen erzielt oder sogar Schaden angerichtet wird. Die Kraft des Geistes für Realisirung dieser Wahrheit zu hemmen oder zu unterdrücken, den Gebrauch der Erkenntnissorgane zu hindern, ist ein Frevel gegen die höhere Natur des Menschen, ein Niederdrücken in den Stand der Thierheit, eine Verletzung der Menschenwürde und Missachtung der

höchsten Gabe und Aufgabe des Daseins. Selbst jene, welche bei einer mechanistischen oder materialistischen Weltauffassung alle Ideen, jede ideale Wahrheit leugnen müssen, berufen sich für ihre Berechtigung auf das Recht der Wahrheit, anerkennen also die Wahrheit als Idee, indem sie die Ideen zu leugnen sich für berechtigt halten der idealen Weltauffassung gegenüber. Als Idee müssen sie die Wahrheit auffassen, indem sie auf deren Berechtigung sich berufen um ihre ideenleugnerische Ansicht geltend zu machen; — denn wäre die Wahrheit d. h. die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten oder dem objectiven Sachverhalt nicht eine Idee, sondern eben auch nur ein factisches Verhältniss, wie diess Irrthum, Täuschung u. s. w. auch sind, so wäre kein Grund und kein Recht da, jene Auffassung als Wahrheit geltend zu machen, wenn Wahn, Irrthum u. s. w. angenehmer, nützlicher, vortheilhafter wären. Dieselbe kann nur darum als vermeintliche Wahrheit Geltung verlangen, weil die Wahrheit ein ideales, sein sollendes Verhältniss ist, der Idee des Geistes und der Rationalität des Daseins angemessen, Irrthum und Wahn aber ideewidrig, irrational, und daher unberechtigt sind, selbst wenn sie äusserlich nützlich oder angenehm sein mögen, oder als erstarrte Gewohnheit von Alters herstammen und ungern aufgegeben werden.

Aber auch die Pflicht, nach Wahrheit zu forschen, d. h. den denkenden Geist mit den Dingen, den Verhältnissen, Ereignissen und deren wahrem Werth und wirklicher Bedeutung in Uebereinstimmung zu setzen, — beruht auf der Wahrheit als Idee, wie das Recht dazu. Wenn überhaupt der Gebrauch der verliehenen Gaben und Kräfte, deren Entwicklung und Anwendung zur eigenen Vollkommenheit wie zur Beglückung und Förderung Anderer eine Pflicht ist für jeden Menschen, so muss selbstverständlich auch die intellectuelle Kraft in aller Weise Ausbildung finden, schon weil dadurch am

meisten die Fähigkeit erlangt wird, die Uebel des Daseins zu verhüten und zu mildern; dann aber auch, weil Unwissenheit, Irrthum und Wahn als zu überwindende Unvollkommenheit, ja Entwürdigung des menschlichen Geistes erscheinen. Verletzung, Vernachlässigung der Wahrheitspflicht ist daher eine Verletzung der sittlichen Pflicht überhaupt. Die Wahrheit steht demnach auch mit der Idee des Guten in inniger Beziehung, so dass auch hieraus das ideale Wesen derselben zu erkennen ist. Wenn von den Ideen des Wahren, Guten, Schönen u. s. w. die Rede ist, wird damit ebenfalls angedeutet, dass Wahrheit ebenso wie Güte und Schönheit als Idee aufzufassen sei; denn unter dem „Wahren" ist hier nicht das Inhaltliche des Erkenntnissactes gemeint, sondern der Erkenntnissact selbst d. h. das harmonische Zusammenschliessen des Denkens und des Gedachten zur Erkenntniss der Wahrheit (im objectiven Sinne) ist darunter zu verstehen, wodurch dieser Act eben Wahrheit der Erkenntniss wird d. h. die Idee der Wahrheit realisirt. Das Inhaltliche selbst kann als solches nicht ohne Weiteres als Idee des Wahren bezeichnet werden, denn dieses kann allenfalls auch Unwahrheit, Lüge, Trug u. s. w. sein, die richtige Erkenntniss davon ist gleichwohl Wahrheit d. h. Realisirung der Idee des Wahren oder der Wahrheit im Erkenntnissacte.

Wenn die Frage entsteht, was denn aber diese Wahrheit an sich, als Idee eigentlich sei, so lässt sich diess allerdings nicht in einer einfachen Formel ausdrücken und darstellen. Sie ist an sich gleichsam das Dass der Wahrheit, dass es eine solche gibt, dass sie ein ideales Gut ist im Dasein; und sie ist das, als was sie sich in der Offenbarung, in der Realisirung kund gibt. Sie ist an sich ein allgemein waltendes (ideales) Gesetz, in das jeder vernünftige Geist hineingeboren wird und das hinwiederum mit diesem geboren wird als Erkenntnisstrieb und als Kraft des Denkens und Erkennens, wie es bei den logischen Ge-

setzen des Denkens auch der Fall ist, welche nicht minder geheimnissvoll an sich sind und doch das Denken leiten und geistige Evidenz, das geistige Licht bewirken. Sie ist das, wodurch der Geist angeregt und befähigt wird, seinen Begriff in intellectueller Beziehung (wie durch Wille und Idee des Guten in moralischer Beziehung) zu realisiren, und zugleich die Harmonie des Daseins dadurch zu fördern, dass Denken und Sein immer mehr in Uebereinstimmung gesetzt und vereinigt werden, als ein Seinsollendes, als ein Ziel, für welches der erkenntnissfähige Geist da ist, und dem der Weltprocess zustrebt.

Demnach lässt sich die Erkenntnisswissenschaft (als Erkenntnisstheorie, Logik und Methodenlehre der wissenschaftlichen Erkenntniss und Forschung) ganz wohl in das System der Philosophie einfügen als Zweig der Idealwissenschaft und Glied der Entwicklung der philosophischen Welterklärung aus Einem Princip. Insoferne diese Wissenschaft zeigt und lehrt, wie die Idee der Wahrheit realisirt wird, welche Organe dazu dienen, und wie und wodurch diese wirken und zuverlässig seien, wie Unwissenheit und Irrthum immer mehr überwunden werden können, — ist sie als ideale Wissenschaft zu betrachten in ähnlicher Weise und mit ähnlichem Rechte, wie die Aesthetik wegen ihres Verhältnisses zur Idee der Schönheit oder die Ethik wegen der Idee des Guten, die ihr zu Grunde liegt.

IV.

Die Wissenschaftlichkeit der Philosophie als Idealwissenschaft und System.

Ausser der oben erwähnten philosophischen Richtung in der Gegenwart, welche die Philosophie darauf beschränkt wissen will, nur noch Wissenschaftslehre zu sein, um dadurch ihre Berechtigung und ihr Dasein neben den übrigen Wissenschaften zu retten, besteht noch eine andere Auffassung derselben, welche zwar das Betrachten des Idealen als philosophische Thätigkeit will gelten lassen, aber diese als unwissenschaftlich bezeichnet und nur die Erkenntnisswissenschaft als eigentliche wissenschaftliche Philosophie anerkennt. Man unterscheidet eine wissenschaftliche und eine nichtwissenschaftliche Philosophie.[1]) Die Begriffe werden hier in der That in eigenthümlicher Weise gemischt, verbunden und getrennt, verneint und bejaht; Wissenschaft und Philosophie werden einerseits schroff unterschieden und Philosophie der Wissenschaft untergeordnet, dann aber wiederum Philosophie als höherer Begriff verwendet, um darunter zwei Arten derselben, die wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche einzuordnen. Diess fordert auf, die Sache näher zu prüfen resp. zu untersuchen, worin die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft, als der anerkanntesten wissenschaftlichen Leistung, bestehe; dann in wiefern Erkenntnisswissenschaft als wirkliche Wissenschaft zu

[1]) So z. B. A. Riehl. Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. Eine akademische Antrittsrede. Freiburg i. B. und Tübingen 1883 (Siebeck).

betrachten sei, und ebenso: worin das philosophische Erkennen der idealen Wahrheit bestehe, dem man Wissenschaftlichkeit absprechen will. Dabei soll dann das Verhältniss dieser drei Arten von intellectuellen Bethätigungen zu einander in Betracht gezogen werden, um Arten und Grade der Wissenschaftlichkeit derselben zu bestimmen.

Fassen wir zuerst die Naturwissenschaft ins Auge, so pflegt zunächst als ein besonderer Vorzug und als Hauptmerkmal ihrer besonderen Wissenschaftlichkeit betont zu werden, dass sie durchaus Erfahrungswissenschaft sei; dass sie mit Erfahrung beginne, all' ihre wissenschaftlichen Annahmen aus Erfahrung gewinne und ohne diese und über sie hinaus nichts annehme und behaupte. Unter Erfahrung aber ist hier zu verstehen die unmittelbare Wahrnehmung der Erkenntnissobjecte durch die Erkenntnissorgane d. h. durch die Sinne und durch das deren Thätigkeit controlirende und deren Wahrnehmungen verarbeitende Denken. Die Zuverlässigkeit dieser Erkenntnissorgane und die Objectivität oder Realität des durch sie Wahrgenommenen und näher Bestimmten pflegt dabei ohne weiters vorausgesetzt, oder als selbstverständlich hingenommen zu werden, wie diess auch in der gemeinen Empirie im gewöhnlichen Leben geschieht. Zeigt doch allenthalben die praktische Verwerthung der gewonnenen Forschungsresultate, die Beherrschung und Dienstbarmachung der Naturdinge und -Kräfte für das menschliche Leben und Wirken, dass man sich auf das durch diese Erkenntnissorgane Wahrgenommene und Festgestellte verlassen könne! So kann als hinlänglich constatirt gelten, dass man sich auch theoretisch auf die durch diese Erkenntnissorgane stattfindende wissenschaftliche Beobachtung verlassen dürfe. Bei den durch wissenschaftliche Experimente gewonnenen Forschungsresultaten ist ohnehin auch gleich die praktische Bürgschaft gegeben.

Näher betrachtet, hat indess die Naturwissenschaft

auch Stufen der Erforschung der Naturgegenstände und -Ereignisse und gewissermassen auch Grade und Arten der Wissenschaftlichkeit oder wissenschaftlichen Feststellung.[1]) Sie beginnt mit der empirischen Wahrnehmung und äusseren Untersuchung der Naturobjecte, um dieselben nur in ihrer Erscheinung kennen zu lernen, durch Beschreibung zu fixiren und Andern Mittheilung davon zu machen. Es entsteht dadurch der sog. descriptive Theil der einzelnen Zweige der Naturwissenschaft, mit dem sich die Ordnung der einem bestimmten Gebiete angehörigen Naturprodukte nach Verwandtschaft und logischer Stufenfolge, also die sog. Klassifikation zu verbinden pflegt. Eine Klassifikation, die in Folge der allgemeinen Entwicklungslehre wenigstens in Bezug auf die pflanzlichen und thierischen Naturbildungen nicht mehr einen blos logischen, abstracten Charakter hat, sondern sich mehr oder minder in eine genetische oder genealogische zu verwandeln vermochte. Schon damit verbindet sich eine durch immer erneute genauere Beobachtung erzielte und zu erzielende Berichtigung der überkommenen Begriffe, worin ja eine Hauptaufgabe der Wissenschaft gegenüber der blossen Empirie besteht. Um diess zu erreichen, ist selbstverständlich nicht bei der äusseren Erscheinung und Beschreibung stehen zu bleiben, sondern durch genauere Beobachtung der Theile und Funktionen dieser Naturprodukte, durch analytische Untersuchung derselben ist auch ihre innere Zusammensetzung zu erforschen und sind die Bedingungen und Arten des Entstehens, der Erhaltung und des Vergehens zu beobachten und zu constatiren.

Die noch allgemeinere Aufgabe aber, welche sich die

[1]) Vgl. d. Verf. Schrift: Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und deren Verhältniss zur Naturwissenschaft. Mit Untersuchungen über Teleologie, Materie und Kraft. München 1861 (Lentner) S. 6 ff.

Naturwissenschaft stellt, besteht darin, für gegebene, beobachtete Wirkungen die Ursachen zu erforschen, sowie umgekehrt, die Wirkungen aus gegebenen Ursachen zu erkennen oder geradezu daraus entstehen zu lassen in künstlichen Experimenten, durch welche das Beobachtungsgebiet erweitert, das genauere Beobachten selbst erleichtert oder die Richtigkeit davon constatirt und gesichert wird. Die Induction ist hiebei die wissenschaftliche Verfahrens- und Forschungs-Methode, d. h. das Ausgehen vom empirisch Zugänglichen, vom Einzelnen, von den Erscheinungen, Wirkungen, Eigenschaften der Dinge, um wo möglich das Wesen, das Gesetz, das Allgemeine, Constante zu erschliessen. Diess gilt wenigstens bei der blossen Beobachtung d. h. der absichtlichen Betrachtung der von der Natur selbst gebotenen Erscheinungen, während allerdings bei dem Experiment d. h. der Beobachtung künstlich hervorgebrachter Naturerscheinungen, auch deductive Ableitung des Einzelnen aus Allgemeinerem, der Wirkungen aus Ursachen und Gesetzen zur Anwendung kommt, — freilich nicht aus blossen Begriffen, sondern durch reale Vorgänge oder Thatsachen. Neben den positiven Erscheinungen oder Ereignissen, aus denen das Allgemeine oder das Gesetz abgeleitet werden soll, müssen bekanntlich auch die sog. negativen Instanzen beachtet werden, ehe ein Inductionsschluss gemacht werden kann, dessen Resultat als sicher zu betrachten ist, d. h. jene Fälle ähnlicher Art, in denen die fragliche Naturerscheinung nicht stattfindet. Finden sich solche, so kann der Schluss nur dann als zulässig erachtet werden, wenn die Schwierigkeit auf irgend eine Weise sich lösen d. h. die vermeintlichen Gegen-Instanzen sich beseitigen lassen. Zu bemerken ist übrigens bei diesem ganzen Verfahren, dass ein solcher Inductionsschluss, wenn auch unzählige Fälle zu Grunde gelegt werden können, doch keine unbedingt sichere Wahrheit ergibt, wenn blos die Summe der Fälle

in Betracht kommen kann, da die Erfahrung allein keine unbedingt sichere, nothwendige Wahrheit zu ergeben vermag. Soll der Schluss ganz sicher sein und wirklich wissenschaftlichen Werth erhalten, so muss auch ein bestimmter Seins- und Erkenntnissgrund (ratio) gegeben sein.

Die Naturwissenschaft begnügt sich indessen noch nicht damit, gegebene Erscheinungen aus einer Ursache zu erklären oder auf ein Gesetz des Geschehens zurückzuführen, sie will vielmehr all ihre Erklärungen aus wirkenden Ursachen (ebenfalls, wie die Philosophie, vom Streben nach einheitlicher Weltauffassung geleitet) auf eine einzige Art von Ursachen zurückführen, nämlich auf mechanisch wirkende Ursachen, auf Mechanismus. Erst dann soll eine Naturerscheinung für erkannt und erklärt gelten, wenn sie aus einer wirkenden Ursache, und zwar einer mechanisch wirkenden Ursache erklärt oder abgeleitet, aus den Principien der Mechanik erkannt ist. Als eigentlich exact aber gilt diess Erkennen und Wissen erst dann, wenn die constante Weise dieses mechanischen Geschehens (das Gesetz des Geschehens) in festen Zahlen bestimmt, in Zahlenformeln ausgedrückt werden kann. Denn Kant's Ausspruch, dass in der Naturforschung nur so weit wahre Wissenschaft erlangt sei, als Mathematik dabei Anwendung findet, hat vielfache Anerkennung gefunden. Sollte diess als allgemeingültig angenommen und strenge geltend gemacht werden, dann würde das Naturerkennen selbst in enge Schranken gebannt und machen Zweige der Naturwissenschaft selbst noch als nichtwissenschaftlich aus demselben ausgeschieden werden müssen. Indess ist das durch Zahlen fixirte Erkennen nicht das einzig sichere Wissen im Gebiete der Natur, denn neben diesem sog. exacten lässt sich wohl noch ein rationales d. h. durch Erkenntniss der Ursachen und Gründe gesichertes Wissen geltend machen. Das sog. exacte Wissen ist nicht einmal in allen Fällen ein rationales d. h. durch

Einsicht in die Gründe des Geschehens erleuchtetes und befestigtes Wissen. So lässt sich z. B. das Gesetz des Falles der Körper allerdings in Zahlen ausdrücken und ist zugleich Einsicht zu gewinnen in die Ursachen oder Gründe, warum derselbe so und nicht anders ist; es ist diess eine exacte und zugleich rationale Erkenntniss. Wenn dagegen die sog. Aequivalente oder die Gewichtsverhältnisse, in denen die sog. einfachen Elementarstoffe unter einander Verbindungen eingehen, in festen Zahlen und in Tabellen dargestellt werden, so ist damit zwar ein exactes Kennen oder Wissen zum Ausdruck gebracht, aber nicht eine eigentliche, rationale Erkenntniss gewonnen; denn die Gründe resp. Ursachen, warum diese Elementarstoffe sich in diesen Gewichtsverhältnissen verbinden, sind dabei noch ganz unbekannt. Die Hypothese von Atomen mit bestimmten unveränderlichen Grössen- und Gewichts-Verhältnissen ist zu unsicher und zu wenig begründet, als dass durch sie ein wirklich rationales Wissen erzielt werden könnte.[1])

Diess also ist das naturwissenschaftliche Wissen im eigentlichen Sinne: Ableitung der Erscheinungen oder Thatsachen aus den Realgründen oder Zurückführung derselben auf solche; Einsicht in die Gründe der constanten Geschehensweise oder des Gesetzes und allenfalls Fixirung dieser Weise in festen Zahlen; endlich, wo möglich, Zurückführung aller einzelnen, wenn scheinbar noch so verschiedenen Geschehensweisen auf eine allgemeine, gleichartige oder auf ein allgemeines Gesetz d. h. auf allgemeine mechanische Kraftwirkung, auf Bethätigung der Principien der Mechanik in Gleichgewicht und Bewegung. Dabei wird noch als ein besonderer Vorzug dieses Naturerkennens diess betrachtet, dass sie aller blos

[1]) Vgl. d. Verf. Schr.: Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniss zur Naturwissenschaft. S. 92 ff. S. 163 ff.

subjectiven Meinung und Schätzung dadurch entrückt sei, dass sie rein objective Massstäbe oder Erkenntnisskriterien habe in Längenmass und Gewicht, welche genaue Zahlenbestimmungen ermöglichen.

Damit mag es nun seine Richtigkeit haben; dennoch aber kann auch die Naturwissenschaft sich nicht vollständig gleichsam objectiviren, da das Forschen und Wissen doch immer vom subjectiven Geiste ausgeht, auf dessen Wahrhaftigkeit d. h. der Zuverlässigkeit der in demselben wirksamen Denk- und Erkenntniss-Gesetze beruht und auf der normalen Thätigkeit der subjectiven Erkenntniss-Organe. Diese wird, wie bemerkt, von der Naturforschung ohne weiters vorausgesetzt und die Bewährung der theoretischen Erkenntnisse bei der praktischen Ausführung in der Natur scheint eine vollständig genügende Sicherheit zu gewähren auch für die Theorie. Dabei ist allerdings das Problem der idealistischen und realistischen Weltauffassung ausser Spiel gelassen, — und die Naturwissenschaft als solche kann sich diess auch wohl erlauben. Wichtiger aber sind die Schranken, die dem Naturerkennen in der dargestellten Auffassung darin gesetzt sind, dass der menschliche Geist und das geistige Leben der Menschheit dieser naturwissenschaftlichen Erforschung und Erkenntniss noch ganz verschlossen, deren Mitteln unzugänglich erscheint; so zwar, dass anerkannte Naturforscher selbst in dieser Beziehung nicht blos ihre gegenwärtige Unkenntniss zugestehen, sondern das geistige Gebiet, das mit der Empfindung und dem Bewusstsein beginnt, auch für alle Zukunft der naturwissenschaftlichen Forschung als unzugänglich und unerkennbar bezeichnen. Eine Annahme, mit der es bezüglich der Naturwissenschaft selbst, ihrer Mittel und mechanistischen Erklärungsweise wohl seine Richtigkeit haben wird, ohne dass indess damit alle Erkenntniss des geistigen Lebens in Abrede gestellt werden kann, da das naturwissenschaftliche Er-

kennen nicht ohne weiters als das einzige Erkennen gelten kann, das möglich und wirklich wissenschaftlich ist. Von solcher Behauptung muss schon der Umstand zurückhalten, dass die Naturwissenschaft selbst als Wissen aus jenem geistigen Gebiete stammt, das als naturwissenschaftlich unerkennbar bezeichnet wird und eine vollständige wissenschaftliche Unkenntniss oder Unerforschlichkeit hievon die Naturwissenschaft selbst als Wissen auf ganz dunklen, unsichern Grund stellen würde.

Wenden wir uns nun zur Wissenschaftslehre oder, allgemeiner genommen, Erkenntnisswissenschaft, welche man jetzt unter allen philosophischen Disziplinen allein noch als wissenschaftliche Philosophie will gelten lassen, während alle andern nur noch als nichtwissenschaftliche angesehen werden sollen. Man kann unter Erkenntnisswissenschaft die Erkenntnisstheorie im eigentlichen Sinne, die Logik und die wissenschaftliche Methodenlehre oder die Wissenschaftslehre im engeren Sinne begreifen. Die erstere hat die Aufgabe, die Genesis des menschlichen Erkennens überhaupt, die Factoren und Bedingungen desselben (Erkenntnissorgane und -Quellen) darzustellen, sowie die Zuverlässigkeit und Objectivität der Erkenntniss näher zu prüfen (erkenntnisstheoretischer Sensualismus, Idealismus, Skepticismus und Kriticismus). Die Logik geht aus der Analyse der mittelbaren Erkenntniss d. h. der Verstandesthätigkeit hervor, bestimmt die Grundgesetze des Denkens, die befolgt werden müssen, wenn es zum Erkennen kommen soll; dann die Formen, welche durch abstrahirende Denkthätigkeit gewonnen werden, die Begriffe in ihrem Verhältniss zu einander, in ihrer Ueber-, Unterordnung und Nebenordnung, ihrer Uebereinstimmung, ihrer Verschiedenheit und ihrem Widerspruche; ebenso die Functionen des Denkens, wie sie im Urtheilen und Schliessen sich zeigen. Die Wissenschaftslehre endlich im engeren Sinne hat es mit den Grundsätzen und Me-

thoden der wissenschaftlichen Forschung zu thun, den allgemeinen Grundsätzen und Prämissen, mit der Induction wie der Deduction, der logischen Definition, Eintheilung und Beweisführung.

Wenn nun zuerst die Frage entsteht, ob auch diese Wissenschaftslehre von der Erfahrung ausgehe und sich strenge im Gebiete der Erfahrung halte, nicht sie in ihren Bestimmungen überschreite, — worin ja ein hauptsächliches Merkmal der Wissenschaftlichkeit erblickt wird, —, so kann man darauf zwar bejahend antworten, aber Erfahrung hat hier doch eine andere Bedeutung als bei der Naturforschung. Es steht hier dem forschenden Geiste nicht ein reales Object gegenüber, das anregend auf die Erkenntnissorgane wirkt, dadurch seine Eigenschaften und Thätigkeiten offenbart und allenfalls auch durch objective Massstäbe und Kriterien geprüft und bestimmt werden kann; sondern es ist der erkennende Geist mit seinen Kräften und Thätigkeiten und deren Gesetzen selbst, welcher Gegenstand der Erforschung ist. Und zwar erforscht und erkannt wird mit denselben Erkenntnissorganen, mit denselben Kräften, nach denselben Gesetzen und in denselben Formen, welche der Gegenstand der Erforschung sind, so dass das Erkenntnisssubject und das Object der Erkenntniss der Sache nach identisch sind, wenn auch dabei das Verhalten von beiden ein verschiedenes ist. Ohne Erfahrung des Erkenntnissobjectes kann also die Erkenntnisswissenschaft weder begonnen noch fortgesetzt werden; denn wenigstens sich selbst und seine verschiedenen Erkenntnissthätigkeiten erfährt der Forscher doch wohl unvermeidlich und wird sie nicht unbeachtet lassen können, um blossen Einfällen oder Hirngespinnsten sich hinzugeben, in der Meinung, damit eine Wissenschaft vom menschlichen Erkennen zu gewinnen. Die Erkenntnissthätigkeit, welche Gegenstand der Erfahrung ist, wird dann analytisch zu behandeln

sein, um die Kräfte, die Gesetze und Functionen zu erkennen, die sich dabei kundgeben. Diese selbst aber können auch rein für sich betrachtet werden, um sie genauer zu erforschen und in ihrer Natur, Gesetzmässigkeit und Tragweite zu erkennen, ihre Anwendung zu controliren, zu berichtigen und vielleicht auch sogar neue und erweiterte, jedenfalls aber gereinigte, exactere Anwendung zu ermöglichen in neuen oder genaueren Methoden der wissenschaftlichen Forschung. Insofern also kann auch die Wissenschaft von der Erkenntnissthätigkeit als Erfahrungswissenschaft betrachtet und mit der Naturwissenschaft in Vergleich gebracht werden. Die Zuverlässigkeit der Erkenntnissorgane wird auch hiebei noch vorausgesetzt wie bei der Naturwissenschaft und in dieser Zuversicht davon Gebrauch gemacht, wenn auch sonst skeptischer oder kritischer dabei zu Werke gegangen wird, als bei der gewöhnlichen empirischen Erkenntnissthätigkeit.

Fraglicher aber wird die Sache allerdings, wenn es sich um das Wesen der Erkenntnisskraft und der Erkenntniss selber handelt, um den Charakter der Objectivität der menschlichen Erkenntniss. Denn hiebei kann das Erfahrungsobject, die übliche menschliche Erkenntnissthätigkeit, nicht als Object schon die Entscheidung geben, weil es sich eben darum handelt, ob dieses allerdings als Erkenntnissthätigkeit gegebene Object auch dem Inhalt oder Gehalte nach als objectiv, als eine die objective, an sich seiende Wahrheit verbürgende Thätigkeit zu betrachten sei. Hier, wo es sich darum handelt, ob das menschliche Erkennen blos subjective oder auch objective Bedeutung habe, ob Subjectivismus oder Objectivität bezüglich der menschlichen Erkenntniss anzunehmen sei, und ob es unbedingte, allgemein gültige Wahrheiten gebe, stehen der Erkenntnisswissenschaft ähnliche Mittel nicht zu Gebote wie der Naturwissenschaft; sie hat nicht Zahl, nicht Mass

und Gewicht zur Verfügung, sondern kann sich bei allgemeinen Aufstellungen nur auf Denknothwendigkeit oder geistige Evidenz berufen, — was freilich auch eine unmittelbare Erfahrung des bewussten denkenden Geistes ist. Auch in feste, bestimmte Zahlenformeln lassen sich die erkenntnisswissenschaftlichen Resultate nicht bringen, sowie sich dieselben nicht aus mechanischen Kräften, Gesetzen und Wirkungen erklären lassen. Sollte also nur da wirkliche Wissenschaft sein, wo in der Weise der Mathematik und Naturwissenschaft (Mechanik) erkannt wird, so könnte auch die Erkenntnisswissenschaft nicht als wirkliche Wissenschaft, sondern nur als nichtwissenschaftliches Produkt betrachtet werden, — wie es denn in solchem Falle überhaupt ausser Mathematik und Mechanik (die aber dann selbst auf unwissenschaftlichem Grunde ruhten) keine weitere Wissenschaft gäbe: keine Sprachwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Rechtswissenschaft u. s. w., da diese ja alle nicht exacte, mechanisch bestimmte Resultate zu bieten vermögen. Wie diese, so vermag auch die Erkenntnisswissenschaft nicht absolut gültige, für immer gesicherte Resultate zu gewinnen und aufzuspeichern, so dass darauf nur weiterzubauen wäre, ohne das Festgestellte etwa neuerdings in Frage stellen zu können. Wäre diess der Fall, dann wäre Skepticismus nicht mehr möglich, und ebenso wenig ein fortgesetzter Streit zwischen Idealismus und Sensualismus, — wie doch thatsächlich all' diese Richtungen immer wieder auftauchen. In Wirklichkeit sind nur allgemeine Bestimmungen, Gesetze und Normen des Denkens und Erkennens festbegründet als unbedingt sichere und nothwendige Grundlagen und Grundbedingungen alles Seins wie Denkens, so dass selbst Mathematik und Naturwissenschaft darauf beruhen, sie voraussetzen und als Denknothwendiges oder unmittelbar Evidentes gelten lassen, so gut oder mehr noch, als die Zuverlässigkeit der Sinneswahr-

nehmungen. Freilich sind in neuester Zeit selbst die Grundgesetze des Denkens, wenn nicht in ihrer factischen Gültigkeit, so doch in ihrer Nothwendigkeit und unbedingten Geltung in Frage gestellt und werden nur als Resultate der Erfahrung, als empirisch für uns, jetzt und hier gültige Sätze betrachtet, so dass für anderswo im Weltall und zu einer anderen Zeit allenfalls auch wieder andere Gesetze und Wahrheiten als möglich gelten. In diesem Falle würden auch die Mathematik und die mechanische Naturwissenschaft nicht unbedingte theoretische Gültigkeit haben, sondern könnten nur als provisorische Erfahrungsresultate gelten, so dass die Menschen sich überhaupt nicht mehr theoretisch, sondern nur noch praktisch verhalten könnten gleich den Thieren. Die Empiristen und Positivisten sind bei ihrem Bestreben, nur ganz sichere, erfahrungsmässige Resultate zu gewinnen und gelten zu lassen, nur der Erfahrung, nicht dem Denken Sicherheit zuzutrauen, schliesslich zum Gegentheil gekommen, indem sie zuletzt auch die sichere, feste Grundlage der Erfahrung d. h. deren Zuverlässigkeit selbst eingebüsst haben. Aehnlich wie der unbedingte Skepticismus durch seine Bezweiflung oder Leugnung der Möglichkeit irgend einer sicheren Erkenntniss und Aussage sich selbst das Recht abspricht, seiner eigenen Behauptung Gewissheit zuzusprechen, und also damit sich selbst aufhebt oder bedeutungslos macht.

Fassen wir nun die Philosophie in's Auge in Bezug auf Wissenschaftlichkeit, und zwar sowohl insoferne sie Erklärung der Welt und Bildung einer Weltanschauung aus Einem Princip sein will, als auch, insoferne sie Erforschung der idealen Wahrheit zu sein strebt. Von dieser Philosophie wird nun in neuerer Zeit fast allgemein diess wie ein Dogma behauptet, dass sie nicht auf Erfahrung beruhe, nicht von Erfahrung ausgehe und auf ihrer festen Basis fortschreite, sondern aus blossem Denken construire,

keinen bestimmten Erkenntnissgegenstand habe, sowie kein sicheres Erkenntnissprincip; daher auch zu keiner sicheren wissenschaftlichen, objectiv gültigen Erkenntniss kommen könne, sondern nur subjective, wechselnde, einander oft widersprechende Ansichten aufzustellen vermöge.

Richtig ist nun in dieser Beziehung allerdings, dass manche philosophische Systeme, besonders der neueren Zeit, keine bestimmte Erfahrungsgrundlage haben, sondern von Principien ausgingen, die selbst nur abstracte Begriffe oder schon vorweg angenommene Deutungen des Daseins waren, und dass dann aus denselben durch blosse Denkoperation, Deduction oder Dialektik die Natur mit ihren Erscheinungen, wie der Geist mit seinen geschichtlichen Leistungen abgeleitet und begriffen sein wollten. Diess ist nun nicht möglich und die Versuche dazu sind als vergeblich anzusehen, so viel Bedeutendes und Anregendes auch immerhin durch dieselben geleistet wurde. Wer übrigens die Natur des menschlichen Geistes betrachtet, wird sich nicht zu sehr verwundern, dass Versuche dieser Art unternommen wurden. Es muss der menschliche Geist resp. die Erkenntnisskraft desselben, soll sie nicht als ein ganz leeres, wirkensunfähiges Etwas aufgefasst werden, immerhin mit einem bestimmten, gleichsam apriorischen Vermögen gedacht werden, das selbst nicht als eine leere, sondern nur als inhaltlich bestimmte Kraft aufgefasst werden kann. Und zwar als eine Kraft, die dem zu Erkennenden in positiver oder negativer Weise homogen sein muss, wenn auch nicht geradezu anzunehmen ist, dass bei der Erkenntniss (selbst nicht des Allgemeinen und Idealen) eine eigentliche Explicatio impliciti stattfinde. Früh schon führte die Betrachtung des Erkenntnissprocesses zu solcher Auffassung der höheren Erkenntnisskraft. Der νοῦς des Aristoteles bleibt zwar seinem wahren Wesen nach ziemlich in Dunkel gehüllt,

wenn aber dieser Philosoph bemerkt, dass bei der Erkenntniss des wahren Wesens der Dinge der νοῦς eigentlich sein eigenes Wesen erkenne, so ist damit jedenfalls die fragliche Homogenität ausgedrückt (der Intellectus und das Intelligibile entsprechen sich gegenseitig). Wenn vollends Aristoteles den νοῦς als Formprincip der Formprincipien, als εἶδος εἰδῶν, oder als „Ort der Ideen" bezeichnet,[1]) so ist damit offenbar der νοῦς aufgefasst als lebendiger Inbegriff der platonischen Ideen, die damit nicht blos als immanente Principien in den Dingen betrachtet, sondern auch in ihrer Gesammtheit in die lebendige Erkenntnisskraft verlegt sind. Ein Versuch, eine Explicatio impliciti, eine systematische Entwicklung derselben vorzunehmen lag da eigentlich nicht mehr gar zu fern — um das platonische Reich der Ideen in ein theoretisches, gleichsam apriorisches System zu entwickeln. Leibniz hat in neuerer Zeit in seiner Monadenhypothese Aehnliches angenommen, indem er die Monaden[2]) als die letzten, substantiellen Einheiten, die das Dasein (das sinnliche wie das geistige) constituiren mit Vorstellungs-Kräften (und Ideen) begabt sein lässt, die mehr oder minder entwickelt sind und die Erkenntniss, die sie erlangen, offenbar aus sich selbst produciren oder expliciren, da sie alle in sich geschlossene Einheiten sind und nach aussen hin keinen Verkehr haben können (keine Fenster haben). Jede ist eine Art Mikrokosmus, jede spiegelt das Universum in sich ab, jede also müsste wohl unter Umständen das Dasein, wo nicht in allen Einzelheiten, doch seinen Gesetzen und Ideen nach aus sich selbst, d. h. aus der vorstellenden Natur heraus allenfalls zu einem

[1]) Vgl. d. Verf. Schr.: Ueber die Principien der Aristotel. Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben. München, Ad. Ackermann 1881 S. 64 ff.

[2]) S. d. Verf. Schrift: Monaden und Weltphantasie (1879 München) Theod. Ackermann. S. 89 ff.

System geistig produciren können. Nach der Grundlehre wenigstens lässt sich diese Möglichkeit kaum in Abrede stellen. Auch bei der Kant'schen Lehre, wie er sie in der „Kritik der reinen Vernunft" entwickelt, ist eine solche apriorische Construction nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr Anregung dazu gegeben. Sind dem Geiste (Vernunft) a priori d. h. vor der Erfahrung reine Anschauungs-Formen (Raum und Zeit) eigen, durch welche der Stoff oder Inhalt der Erkenntniss gegeben werden kann, ausserdem a priori reine Stammbegriffe, welche für alle Erkenntniss die Form bieten und ihr den Charakter der Rationalität, der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit verleihen; endlich a priori auch noch die reine productive Einbildungskraft, die den Grundbegriffen ihr allgemeines Bild schafft, indem sie dieselben mit den Anschauungsformen (insbesondere der inneren, der Zeit) verbindet,[1]) so erscheint diese reine Vernunft so reich mit apriorischem Apparat ausgestattet, dass es nicht zu verwundern ist, wenn von Fichte an reichlich davon Gebrauch gemacht wurde zur apriorischen Weltconstruction d. h. zur Weltwissenschaft durch reines Denken ohne die Erfahrung (die ja ohnehin nur noch auf einer problematischen Anregung eines unerkennbaren „Ding an sich" beruht) dazu brauchen zu wollen. — Gehen wir aber noch weiter und erwägen wir, welche Ansicht vom menschlichen Geiste, insbesondere der Erkenntnisskraft, die moderne Naturwissenschaft, die so sehr gegen apriorische Construction zu eifern pflegt, in der Descendenzlehre ausgebildet hat, wie sie den Geist selbst entstehen lässt und womit sie sich denselben ausgestattet denkt. Dieser Descendenzlehre zufolge sind die psychischen Kräfte (wie die körperlichen Organ-Gestaltungen)

[1]) S. m. Schrift: Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinoza's. München 1879. (Ad. Ackermann.)

durch Thätigkeit in bestimmter Richtung und durch Accomodation an die Naturverhältnisse entstanden, — im Zusammenwirken allenfalls mit den organischen Principien und unter bestimmten Entwicklungsgesetzen. Durch diese Thätigkeiten wurden eigenthümliche Fertigkeiten erworben (psychische wie physische) und diese wurden dann allmählich an die folgenden Generationen vererbt, so dass den später Gebornen, das von Geburt an wenigstens als Anlage eigen ist, was die früheren sich durch eigene Thätigkeit erringen mussten. Da also auch der menschliche Geist in dieser Weise sich ausgebildet, so muss er nunmehr schon mit gewissen Fähigkeiten, bestimmten Anlagen in's Dasein treten, also ursprünglich schon einen immanenten, angebornen Inhalt haben, der insbesondere in intellectueller Beziehung die Fähigkeit zur Erkenntnissthätigkeit bildet. In gewissem Sinne muss also auch nach dieser Theorie der menschliche Geist von Geburt an ein noch in sich geschlossenes Abbild der objectiven Natur sein, wenigstens in formaler Beziehung und den allgemeinen Grundzügen nach in Bezug auf Gesetze und Formen des Daseins. Auch hienach also könnte es nicht geradezu als ein chimärisches Unternehmen bezeichnet werden, zu versuchen, ob sich nicht aus dieser so inhaltlich gebildeten Natur des Geistes resp. seiner Erkenntnisskraft eine gewisse Welterkenntniss ableiten, gleichsam a priori construiren lasse. Es wäre eine Entwicklung dessen durch spontane und logische Thätigkeit, was in Jahrtausenden allmählich gleichsam angesammelt wurde, also eine Art Explicatio impliciti. Es wäre diess um so eher denkbar, als auch das allgemeine gestaltende Weltprincip in der Form der subjectiven Phantasie sich dabei zugleich gestaltend bethätigen könnte.

Indess ist gleichwohl eine solche Construction a priori nicht als möglich zu erachten, wenn auch der erkennende Geist oder die Erkenntnisskraft als noch so inhaltvoll und

mit Bildungskraft ausgestattet gedacht wird. Um sich wirklich seiner Anlage nach entwickeln und Erkenntniss des Daseins erringen zu können, muss auch objective Einwirkung von Seite der Erkenntniss- oder Erforschungs-Gegenstände stattfinden, wie selbst Kant diess fordert. Wie das Auge zwar Licht aus seiner Natur producirt, aber zum wirklichen Sehen dennoch des äusseren Lichtes bedarf, und wie der Same zwar den ganzen Organismus der Tendenz und dem Gesetze nach in sich enthält, aber dennoch sich nicht in seiner Art entwickeln kann, wenn nicht die äusseren, objectiven Bedingungen angemessen erfüllt werden, so auch bedarf die Erkenntnisskraft zur richtigen Thätigkeit und wirklichen Erkenntniss der Erfahrung. Die meisten philosophischen Systeme oder philosophischen Welterklärungen aus einem Grundprincip gingen dabei auch wirklich von irgend einem erfahrbaren äusseren Stoffe oder von einer Kraft aus, um daraus, so weit als möglich alle Bildungen oder Erscheinungen des Daseins (in Natur und Geschichte) abzuleiten oder zu erklären. Von dem jonischen Philosophen Thales an bis zu den Stoikern und Epikureern zeigt sich diess, während hinwiederum Platon und Aristoteles, zum Theil auch Anaxagoras und Empedokles begriffliche Principien und menschliche Seelenkräfte oder -Bethätigungen als wirkende Mächte bei der Gestaltung des Daseins annehmen. Was die neueren Systeme der Philosophie betrifft, so suchen sie allerdings vorherrschend aus Begriffen oder a priori durch abstracte Denkoperationen die Welt zu construiren, — was in der That als vergebliches Unternehmen zu bezeichnen ist, ohne dass man darum zu verkennen oder zu ignoriren braucht, welch' mächtige Anregungen zu eindringender Forschung, und welche Fülle tiefer Gedanken gleichwohl diesen philosophischen Constructionen zu verdanken sind. Was die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses betrifft, so ist aus der unmittelbaren psychischen Er-

fahrung bekannt, was darunter zu verstehen sei und wie sie als subjective psychische Potenz wirke; insbesondere, dass ihre Bethätigung eine sinnlich-geistige sei, dass sie das Gebiet der Sinnlichkeit und das des Geistes miteinander verbinde, an beiden Theil habend, wie schon Kant in der Kritik der reinen Vernunft geltend gemacht hat. Wie von dieser subjectiven Phantasie zur objectiven zu kommen sei, und wie diese und warum sie zum allgemeinen Grundprincip des Weltprozesses erhoben werden müsse, ist schon oben in Kürze angedeutet worden. Wir sind der Ueberzeugung, dass dabei das philosophische System durchaus auf Erfahrung sich stütze, sowohl was das allgemeine Princip betrifft, als auch bei der Erklärung im Einzelnen, da überall an Erfahrungsthatsachen angeknüpft wird, um, so weit als möglich, aus dem genannten Princip zu erklären oder daraus abzuleiten.

Auch die philosophische Erforschung der idealen Wahrheit, wie wir sie geltend machen, ist nicht eine apriorische Construction, oder durch bloss abstracte Denkoperation zu erzielen, sondern gründet sich allenthalben auf subjective Erfahrung und hat es mit allgemeinen Erfahrungsthatsachen zu thun. Man braucht nur an das ethische und ästhetische Gebiet zu denken, um sofort sich davon zu überzeugen; denn das ethisch Richtige, das Gute für den Willen, wie das was für das ästhetische Gefühl als Schönes sich kund gibt, wird von der Erkenntnisskraft als Wahrheit im idealen Sinne erfasst und nach Grund und Merkmalen in Begriffen und Urtheilen zur Darstellung gebracht. Wie sollte die wissenschaftliche Forschung sich nicht auch auf dieses Gebiet richten, das so wichtig und entscheidend ist für das Dasein, für das Glück und Unglück des Menschen, ja dasjenige ist, was dem menschlichen Leben und der Welt überhaupt erst Sinn und Bedeutung und Vollkommenheit verleiht! Wenn die Naturwissenschaft in aller Weise mit

Anstrengung und Beharrlichkeit sich bemüht, alle Stoffe, Kräfte und Gesetze der Natur kennen zu lernen, alle unorganischen und organischen Produkte derselben auf das Genaueste zu untersuchen, zu beschreiben und nach Entstehung und Daseinsweise zu prüfen, — so wird es wohl als selbstverständlich betrachtet werden dürfen, dass auch das Gebiet des Idealen, dass auch die höheren Ziele, Güter und Weisen des Daseins für die erkennende Kraft des Menschengeistes Gegenstand unablässiger Prüfung und Forschung seien. Da die Menschen wie die Völker ohne dieses Ideale doch nicht leben und wirken können und wollen (ja zu Grunde gehen, wenn der Sinn dafür in Corruption und Gemeinheit erloschen ist), so hiesse es nichts Anderes, als gerade den höheren, besseren Theil des menschlichen Daseins dem Zufall und der Willkür, der Unwissenheit, dem Wahn, Trug und Aberglauben überlassen und schutzlos preisgeben, wollte man der menschlichen Erkenntnisskraft und wissenschaftlichen Forschung es versagen, auch in diesem Gebiete unablässig thätig zu sein. Zu forschen, sei es auch nur, um einigermassen reinigend, läuternd zu wirken, grobe Wahngebilde zu zerstören und der Herrschaft der Unvernunft auch hier mit der Macht der Thatsachen und des Gedaukens entgegenzuwirken. Wenn jetzt so oft und leichthin von philosophischer wie naturwissenschaftlicher Seite das ideale Gebiet dem Glauben und Aberglauben unbedingt überlassen, wenn gefordert wird, dass diess Gebiet von der Wissenschaft als unerkennbar aufgegeben werde, so wird dabei nicht bedacht, dass dann bald auch die Naturwissenschaft und alle Art von Wissenschaft überhaupt in ihrer Selbstständigkeit bedroht, in ihrem Fortschritt gehemmt würde, — wie es im Alterthum und im Mittelalter, ja selbst bis in die neuere Zeit herein der Fall war. Gestützt auf die Nothwendigkeit, die höheren, idealen Interessen und Strebungen der Mensch-

heit zu wahren und zu fördern, würde im Namen des Glaubens und Aberglaubens der Wissenschaft Halt geboten und brutaler Wahn und Selbstsucht würden, gestützt auf die unwissende, bethörte Masse, das geistige Leben vergewaltigen und barbarisch hemmen. Allerdings ist anzuerkennen, dass in diesem Gebiete ein exactes Wissen, in festen mathematischen Formeln ausdrückbar, nicht möglich sei, wie in der Naturwissenschaft, und nicht eine Summe von festen, unumstösslichen, nicht wieder in Frage zu stellenden Erkenntnissen sich ansammle. Es liegt diess in der Natur des Erkenntnissgegenstandes, der sich nicht mechanisch behandeln und fixiren lässt und ausserdem in beständigem Fortschritte begriffen ist, indem er sich dem menschlichen Bewusstsein nur allmählich offenbart — wie schon oben bemerkt wurde. Feste Formeln in diesem Gebiete stellen nur die positiven Religionen auf in ihren Glaubenssätzen, die aber nur den jeweilig errungenen idealen Bewusstseins-Inhalt fixiren und dann durch ihre starre Unveränderlichkeit den weiteren Fortschritt in der Erkenntniss hindern und wo sie unbedingt zur Geltung gebracht werden (durch Erziehung, Furcht und Zwang), einen Stillstand und damit auch Rückgang im geistigen Leben der Völker verursachen. Die philosophische Forschung aber in diesem Gebiete hat beständig neu zu prüfen, nicht blos gläubig anzunehmen, und hat damit den Erkenntnissgegenstand selbst für das menschliche Bewusstsein immer neu und vollkommener zu erringen, — nicht blos denselben begrifflich zu bestimmen und festzuhalten — wie etwa diess eine Dogmatik versucht. Für die Naturwissenschaft, wenigstens für den mechanistischen Theil derselben, ist der Gegenstand d. h. sind die Kräfte und Gesetze da und unveränderlich, und so lässt sich ein für allemal Erkenntniss und Feststellung gewinnen. Auch der analysirende und beschreibende Theil derselben hat seinen Gegenstand als real Gegebenes vor sich und braucht ihn nicht erst durch

Forschung zu entdecken. Denn wenn auch allerdings durch Beobachtung und Experiment bisher noch Unbekanntes gefunden, entdeckt werden kann, so ist diess doch immerhin ein real Vorhandenes, das fix und fertig ist und beharrt, wenn es einmal erkannt und durch genaue Prüfung die allenfalls hier noch vorkommenden Täuschungen oder Irrthümer ausgeschlossen sind. Die Philosophie ist dafür auch die Wissenschaft, in welcher das eigentlich geistige, höhere Leben der Menschheit fortschreitet, in welcher die wahre Bedeutung des Seienden und Werdenden lebt und sich offenbart, um derer willen doch allein das menschliche Dasein wirklichen Werth hat trotz aller Unvollkommenheit.

Was die Weltauffassung aus dem Grundprincip betrifft, das wir geltend machen, der Phantasie nämlich, so ist diese für dieselbe zugleich das Princip des Werdens, des plastischen und teleologischen Gestaltens und Zeugens, wie der Erkenntniss sowohl des Wirklichen oder Realen, wie des Idealen; jenes als objective Phantasie, dieses als subjective. Als objective Phantasie ist diess Princip gleichsam vermählt mit den allgemeinen (mechanisch wirkenden) Gesetzen und Kräften der Natur und strebt in allen Gestaltungen äusserlich und innerlich nach Zielerreichung und insofern nach Ideerealisirung, so dass durch sie wirkende Ursachen und Endursuchen miteinander verbunden und jene zum Dienste dieser verwendet werden (wie etwa bei technischen Bildungen das Phantasiebild, der Plan des Technikers sich verbindet mit den Stoffen und mechanischen Kräften oder Gesetzen, um ein einheitliches, obwohl complicirtes Ganzes hervorzubringen). Als subjective Phantasie hat sie durch Verbindung mit den nothwendigen Gesetzen des Denkens und den allgemeinen Normen (Kategorien) sich zum subjectiven Verstande constituirt und bethätigt sich als Denkkraft, während sie (die subjective Phantasie) als Trägerin der Ideen (des

Idealen als Zieles des Denkens und Strebens) als Vernunft, oder Fähigkeit für das Ideale sich kund gibt. Was den wissenschaftlichen Charakter der Welterklärung aus diesem Princip betrifft, so ist es nicht besser und nicht schlimmer um denselben bestellt, als bei der Erkenntnisswissenschaft selbst. Induction und Deduction, Analyse und Synthese finden dabei ihre Anwendung auf Grundlage der sicheren Denkgesetze. Die Erkenntnissformen, die Denknothwendigkeit und Evidenz, sind bei dieser Erklärung entscheidend, wie bei der Erkenntnisswissenschaft auch der Fall ist. Unvollkommen und der Verbesserung bedürftig bleibt selbstverständlich auch die Welterklärung aus diesem Principe in manchen Beziehungen. Diess ist indess auch bei der Erkenntnisswissenschaft nicht minder der Fall, da sogar in Bezug auf die Fundamentalbedeutung die menschliche Erkenntniss nicht jeder Anzweiflung entrückt ist. Insoferne aber unsere Welterklärung aus der Phantasie als Grundprincip auch die Genesis der Erkenntnissorgane, der Sinne und des Verstandes (und der Vernunft) zu erklären sich zur Aufgabe stellt, ist sie sogar in der Lage, die Erkenntnissgrundlage der Erkenntnisswissenschaft und der Naturwissenschaft selbst in Anspruch zu nehmen. Und insofern sind also diese beiden Wissenschaften von ihr bedingt; denn ihre wissenschaftliche Sicherheit und Bedeutung ist davon abhängig, aus welchem Grunde und in welcher Art die Erkenntnissorgane selbst im Weltprocesse sich bilden. Die gewöhnliche Erkenntnisswissenschaft bleibt blos bei dem Gegebensein dieser Erkenntnissorgane stehen, frägt nur nach der Erkenntnisskraft derselben und sucht besonders durch Analyse die Bedingungen und Arten des Erkennens zu bestimmen. Und doch ist auch hier die genetische Untersuchung nunmehr geboten, da die blos analytische Untersuchungsart nicht mehr als genügend erachtet werden kann.

Noch in anderer und sogar noch fundamentalerer Weise ist indess die Naturforschung selbst nebst der Erkenntnisswissenschaft von dem Systeme, das wir versuchen, bedingt. Es ist diess der Fall durch das Problem der Empfindung. Die Empfindung ist es (insbesondere Lust und Schmerz), welche wenigstens in der belebten Natur den Impuls gibt zu all' dem reichen, mannichfaltigen Geschehen; und zwar nicht blos zu psychischen Functionen, sondern auch zu all' den physischen Bewegungen, durch welche die Erhaltung und Fortpflanzung des Lebens in seinen verschiedenen Formen bedingt ist und veranlasst wird. Nun kann die Naturwissenschaft zwar die mechanischen, die physikalischen und chemischen Verhältnisse und Geschehensweisen erkennen, erklären und allenfalls auch vorausbestimmen, aber die Empfindung vermag sie nicht mit ihren Mitteln und aus ihren Gesetzen und Stoffen zu erklären und zu begreifen, wie die berufensten Vertreter der Naturforschung in neuester Zeit selbst bekennen. Sie kann demnach wohl die Mittel des Geschehens in den lebendigen Naturprodukten erkennen, die wirkenden Ursachen und deren gesetzmässiges Wirken, — aber nicht den letzten bewegenden Grund, welcher den eigentlichen Impuls zu dem ganzen Getriebe im thierischen Dasein gibt und der als letzte bewegende Ursache zugleich das Ziel des Bewegens und Strebens in sich enthält. Der Versuch, diese Empfindung und die Genesis der Empfindungsfähigkeit aus dem Naturprocesse zu erklären, fällt nun der Philosophie zu, und zwar der Philosophie, die aus Einem Grundprincip erklärt und das Gebiet der Ideen, das ideale Moment in der Natur zum Gegenstand der Forschung macht. Die Empfindung ist nur aus dem idealen Moment und Princip in der Natur zu erklären,[1]) da sie in den organischen Bil-

[1]) S. Phantasie als Grundprincip S. 281 ff. Monaden

dungen eine bestimmte teleologische Ordnung voraussetzt, die gefördert oder gestört werden kann. Gerade aus der eigenartigen Wirksamkeit der Phantasie als Grundprincip ist zugleich das teleologische Moment in der Organisation und das ideale Wesen in derselben zu erklären, — da dadurch es eben geschieht, dass durch Verinnerlichung und Concentrirung das Individuum sich selbst d. h. seine individuelle Gestaltung als für sich Seiendes findet und zugleich den harmonischen oder disharmonischen Zustand davon erfährt oder empfindet. Erforscht also die Naturwissenschaft die wirkenden Ursachen in der Natur (mit Ausschluss der Endursachen oder des Teleologischen) und deren gesetzmässige oder constante Wirkensweise, so hat die Philosophie gerade das zum Gegenstand der Untersuchung und Erklärung, wodurch diese wirkenden Ursachen oder der Mechanismus der Naturdinge selbst den Impuls erhält, in Bewegung gesetzt und zugleich zu einem Ziele (Zwecke) geleitet wird: die Empfindung nämlich und den Trieb, der damit in unmittelbarer Beziehung steht. Somit gibt die Philosophie der Naturwissenschaft sowohl in der Grundlage, als im Ziele eine Ergänzung und vermittelt erst das Verständniss der eigentlichen Bedeutung dessen, was die Naturwissenschaft erforscht. Für das wahre Verständniss der Natur muss also zur Naturwissenschaft noch die Philosophie, die philosophische Erklärung der Genesis und des idealen und allgemeinen Impulses, der von der Empfindung ausgeht, hinzukommen. — Endlich aber ist die Naturwissenschaft wie auch die Erkenntnisswissenschaft von der Philosophie auch noch bedingt, insoferne diese Erkenntniss der Genesis und idealen Be-

und Weltphantasie S. 31 ff, 166 ff. Die Empfindung ist zwar als ein physisch-psychischer Zustand zunächst Object anthropologischer Forschung, allein Anthropologie, wie Psychologie gründen sich philosophisch-wissenschaftlich auf das allgemeine Grundprincip des Weltprocesses.

deutung der Dinge aus Einem Princip ist. Aus der Empfindung geht nämlich auch das Bewusstsein und Selbstbewusstsein hervor, und von diesen ist die Genesis, sowie Gebrauch und Bedeutung der Erkenntnissorgane, der Sinne sowohl als des Verstandes bedingt. Die Naturwissenschaft und die Erkenntnisswissenschaft setzen auch diese, welche doch alle Erkenntnissthätigkeit ermöglichen, voraus, nehmen sie als Gegebenes hin, ohne Wesen und Bedeutung davon erst zu untersuchen, ja ohne sie — eingestandener Massen, erklären zu können, so wenig als die Empfindung, aus welcher sie stammen. Die Philosophie aber in Verbindung mit der naturwissenschaftlichen Entwicklungsgeschichte hat sie aus dem einheitlichen Princip und aus den idealen Momenten des Daseins zu erklären. Wird diesem genetisch-systematischen Versuche der Philosophie als System und Idealwissenschaft alle wissenschaftliche Geltung abgesprochen, dann ist auch von der Wissenschaft überhaupt zu sagen, dass sie auf nichtwissenschaftlicher Grundlage ruhe, — was man doch wieder nicht will.

Es fehlt der Philosophie, wie wir sie verstehen, sowohl als Idealwissenschaft wie als System nicht an Erfahrungsgrundlage; denn nicht blos das Gefühl, sondern schon die Empfindung (Lust und Schmerz) selbst offenbart ein teleologisches und ideales Moment in der Natur und bietet dadurch, wie ein Object, so auch ein Kriterium idealer Erkenntniss. Und die Phantasie als objectives organisches und belebendes Princip ist nicht nur in den Wirkungen offenbar, welche sie als Ursache postuliren, sondern sie ist als subjective psychische Potenz und Thätigkeit in ihrem Dasein und ihrer Wirkensweise auch der unmittelbaren Erfahrung eines jeden Denkenden zugänglich, ja selbst der unmittelbaren, reflexionslosen Empirie bekannt. Auch die wissenschaftlichen Grundsätze und Methoden sind dieselben, wie bei den Erfahrungswissenschaften, wie nicht minder dieselben logischen Gesetze befolgt und dieselben

logischen Operationen vom Denken vorgenommen werden wie bei den übrigen Wissenschaften. Wenn zuweilen der logische Gedankengang am Faden des Causalgesetzes zur Aufstellung von Behauptungen führt, deren Inhalt der unmittelbaren Erfahrung sich noch entzieht, oder für diese der Natur der Sache nach ganz unzugänglich ist, so theilt sie diess Schicksal bekanntlich selbst mit der Naturwissenschaft. Auch diese sieht sich gedrungen, Manches anzunehmen, was nicht unmittelbar erfahren werden kann, ohne dass sie desshalb auf den Charakter einer Wissenschaft verzichtet oder ihr ein solcher von andern Wissenschaften abgesprochen wird. Allerdings, äusseres Maass und Gewicht kann die Philosophie nicht anwenden und in mathematische Formeln lassen sich ihre Feststellungen nicht fassen. Diess liegt in der Natur der Sache und die wenigsten Wissenschaften vermögen diess. Auch die Wissenschaftslehre vermag diess nicht, sowie nicht die meisten Zweige der Naturwissenschaften; von Geschichte und anderen Wissenschaften nicht zu reden. Auch feste unumstössliche Resultate stellt die Philosophie nicht auf wie etwa die positiven Religionen ihre Dogmen fixiren, als wären es unveränderliche Wahrheiten, und dann durch Androhung zeitlicher und ewiger Strafen und Qualen Annahme erzwingen und die Unantastbarkeit derselben gegen weitere Forschung aufrecht zu erhalten suchen. Im geistigen, idealen Gebiete ist diess wenigstens bei wissenschaftlicher Forschung nicht zulässig und würde dem geistigen Leben mehr schaden als nützen, da es den weiteren Fortschritt hemmte. Auch an der Wahrheit selbst wäre es eine Versündigung, insoferne ihr das Recht, die Möglichkeit weiterer Offenbarung entzogen würde. — Wenn in der Philosophie verschiedene Ansichten auftauchen, dieselben sich ändern und einander bekämpfen, so ist auch diess nichts Anderes, als was auch in anderen Wissenschaften vorzukommen pflegt, denen man darum nicht gleich Wissenschaftlichkeit ab-

spricht und so deren Berechtigung und Bedeutung in Frage stellt, — wie man damit der Philosophie gegenüber gleich bei der Hand ist. Wenn z. B. die Geologie innerhalb weniger Decennien mehrmals grosse Umwandlungen erfahren hat, oder wenn die Sprachwissenschaft oder die Ethnologie grossen Schwankungen ausgesetzt ist und vielfache Modifikationen erfährt, so findet man diess und alle Unsicherheiten und Controversen, die sich daran knüpfen, in der Ordnung und in der Natur der Sache begründet zur Erzielung allseitiger Betrachtung und gesicherten Fortschrittes. Bezüglich der Philosophie aber ertönen unaufhörlich Deklamationen über den Wechsel der Systeme, dass von diesen immer eines dem anderen widerspreche und es aufhebe, dass also die Philosophie überhaupt nichts Sicheres erreiche und kein begründetes Wissen in ihr zu finden sei. So besonders Theologen, und selbst an Vertretern der Philosophie fehlt es nicht, die dergleichen landläufige Phrasen nicht verschmähen. Dass auch die Religionen sich mit all' ihren Dogmen und Vorschriften einander in der mannichfachsten Weise widersprechen, beachtet man dabei nicht, und übersieht daher, dass dieselben Einwürfe, gegen deren Bedeutung, Sicherheit und Berechtigung gelten, wie man sie so bereitwillig und allgemein gegen die Philosophie vorzubringen pflegt, um sie herabzuwürdigen und zu verdächtigen. Wollte man nur bedenken und erwägen, wie viel die Philosophie seit ihrem Beginne für das geistige Leben der Menschheit in intellectueller, ethischer, religiöser und ästhetischer Beziehung geleistet hat seit so vielen Jahrhunderten, man würde finden, dass nicht blos alle Wissenschaften aus ihr allmählich hervorgegangen sind, sondern auch die Religionen allenthalben ihre bestimmte, lehrhafte Ausbildung mit Hülfe derselben erlangt haben, und dass hauptsächlich sie es war, die gegen Wahn, Aberglauben, Intoleranz und Grausamkeit, welche die Menschen gegen einander um des Glaubens

willen Jahrhunderte lang verübten, unablässig wirkte. Man müsste dadurch wohl veranlasst werden, gerechter, vernünftiger über sie zu urtheilen, als es von Orthodoxen, Empiristen, Positivisten u. s. w. zu geschehen pflegt. Man denke sich doch einmal die Philosophie aus der abendländischen Menschheit seit dritthalbtausend Jahren hinweg, und erwäge, wie die Lücke beschaffen sein möchte, die dadurch entstünde!

V.
Das System der Philosophie.

Eine Welterklärung oder Weltauffassung aus Einem Grundprincip muss sich selbstverständlich zu einem mehr oder minder vollständigen, einheitlichen System ausgestalten, wie diess speziell bei der Phantasie als Grundprincip versucht wurde. Werden die einzelnen Grundmomente des Weltprocesses (durch Phantasie), die an sich eine Einheit bilden durch Analyse im Besonderen betrachtet und erörtert, so zeigen sich deren drei, die sich im Weltprocesse selbst bethätigen und gleichsam organisch im Ganzen wie im Einzelnen zusammenwirken. Der Weltprocess bedarf nämlich zunächst einer festen Basis, eines nothwendigen, unveränderlichen Momentes. Es sind diess die Grundgesetze des Seins (und Denkens), auf Grund welcher und durch welche das Wirken, Gestalten des eigentlich bildenden Princips stattfindet, die nicht nichtsein und nicht anders sein können, insoferne überhaupt ein rationales Dasein und Geschehen soll stattfinden können.

Es ist sodann ein Ziel des Wirkens oder Bildens nöthig, das zugleich leitende Norm dabei ist: das ideale, plastische und teleologische Moment, wodurch der Weltprocess im Grossen und im Einzelnen Ziele erreicht und Sinn und Bedeutung erhält; und endlich ist das eigentlich bildende oder schaffende Princip, eben die Phantasie, nothwendig, wodurch das Sein und Seins- und Geschehnes-Gesetz Verwendung findet, um Ziele zu erstreben und Ideen zu verwirklichen im sinnlichen wie im geistigen Dasein.

Demgemäss ergeben sich zunächst für das System der Philosophie zwei Haupttheile, da man zum Behufe der systematischen Darstellung am angemessensten zuerst die Grundfactoren des Weltprocesses für sich, in abstracto, betrachtet, dann erst im zweiten Theile dieselben in concreter Wirksamkeit in den verschiedenen Gebieten des Daseins, in Natur und Geschichte zu erkennen strebt. Der erste Haupttheil wird also die Principienlehre für Sein und Erkennen zum Inhalte haben: die Grundgesetze des Seins und Denkens oder die ewige Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit; ebenso die Grundideen, deren Realisirung das Ziel des Weltprozesses ist; und endlich das bildende schaffende Princip oder die Weltphantasie selber. Der zweite oder besondere Theil hat dann die Aufgabe, den Weltprocess selbst, wie er sich im Zusammenwirken dieser Factoren vollzieht, als Gegenstand der Forschung zu behandeln. Er beginnt mit dem Naturprocess, soweit in ihm die Wirksamkeit des bildenden , organisirenden Princips sich offenbart, um die allmähliche Verinnerlichung und Vergeistigung durch die Stufen der Wesen zu verfolgen bis zur Entstehung der Menschennatur, in welcher dann die Genesis des Geistes durch die subjective Phantasie, insbesondere des psychischen Organismus zu erkennen ist, mit seinen höheren geistigen Kräften, die sich in ihm differenziren, wie die Nerven im physischen Organismus. So bilden sich Naturphilosophie und An-

thropologie als philosophische Disciplinen, woran sich sodann die Zweige der Philosophie schliessen, welche das geschichtliche Leben und Wirken der Menschheit zum Gegenstand der Forschung haben: Wissenschaft von der Genesis der Menschheit und Völkerpsychologie, Religionsphilosophie, Ethik, Sprachphilosophie und Aesthetik, die ersten, ursprünglichsten Erscheinungen des geschichtlichen Lebens der Menschheit behandelnd; endlich die Wissenschaft von der Organisation der Gesellschaft in Recht, Staat und socialem Leben. Hieraus ergeben sich auch die Grundsätze, Ziele und Methoden der Einwirkung der lebenden Generation auf die neuenstehende in der Erziehung, woraus sich die Pädagogik als philosophische Disciplin bildet.

Unser System will also Erklärung und Darstellung des Weltprocesses (zunächst natürlich des irdischen) sein, aus einem Grundprincip, das wir als bildende, schaffende Weltphantasie bezeichnen. Und zwar als philosophisches System will es Erkenntniss und Darstellung dieses Entwicklungsprocesses in Natur und Geschichte nach seiner idealen Seite sein, während die Darstellung desselben nach der realen Seite Sache der Natur- und Geschichts-Wissenschaft nebst der positiven Neben-Wissenschaften ist. Doch bethätigt sich das bildende Grundprincip auch an der realen Seite, so dass sie in dieser Beziehung ebenfalls der systematisch und genetisch verfahrenden Philosophie als Erkenntnissobject zufällt, oder vielmehr sich ein Grenzgebiet bildet zwischen den positiven oder Real-Wissenschaften und der Philosophie.

Nun erfreut sich aber die Philosophie als System allerdings in neuerer Zeit keiner besonderen Gunst. Nicht bloss jene, vielleicht nur wenigen Vertreter der sog. exacten und positiven Wissenschaften, die nicht geradezu jede Philosophie geringschätzen, wollen von philosophischen Systemen grösstentheils nichts wissen, sondern auch unter den Philosophen selbst sind deren, welche systematisches

Philosophiren abweisen und allenfalls sogar zu dreistem Absprechen darüber sich berechtigt glauben.

Wenn zunächst gegen Aufstellung eines philosophischen Systems d. h. gegen Erklärung des Weltprocesses im Grossen und Einzelnen aus einem einheitlichen Princip eingewendet werden mag, dass ein solches Unternehmen unmöglich sei, dass wir das Dasein zu wenig kennen, um eine durchgreifende systematische Erkenntniss davon zu gewinnen, wie ein philosophisches System sie fordert, — so ist zu bemerken, dass dem allerdings Wahrheit zu Grunde liege, dass ein vollkommen fix und fertiges, allgemeines Weltsystem in einer gegebenen Zeit sich nicht aufstellen lasse. Indess darf diess nicht hindern, fort und fort den Versuch zu erneuern zu einem solchen System, je nach den gegebenen Verhältnissen und Fortschritten, da man doch nicht warten kann, bis all' die unendlichen Daseins-Gebiete vollständig durchforscht wären, weil schiesslich die unverbundenen Bruchstücke so unendlich anwachsen würden, dass die chaotische Masse nicht mehr zu bewältigen wäre. Auch die Naturwissenschaft, wie alles menschliche Wissen, ist vorläufig nur Stückwerk; dennoch aber wird nicht darauf verzichtet, nach einem einheitlichen Princip des Geschehens und dessen Erklärung zu streben, um nicht in blosses Detailforschen sich zu verlieren, und um dem geistigen Drange nach einheitlicher Auffassung zu genügen, — wie das Forschen nach dem höchsten Gesetz, der letzten einheitlichen Kraft beweist. Die Philosophie vermag diess in Bezug auf die ideale Seite des Daseins sogar eher genügend zu leisten, als die Naturwissenschaft in Bezug auf die reale Seite, da es sich bei der Philosophie nicht um alle Details, um alle Einzelheiten handelt, sondern nur um die allgemeinen idealen Gesichtspunkte und die Erklärung aus dem Grundprincipe im Allgemeinen, ohne dass alle Weisen und Mittel der Realisirung erkannt zu werden

brauchen. Das Princip ist allgemein und differenzirt sich als dasselbe in alle einzelnen Gestaltungen, modifizirt sich in diesen mannichfaltig. Auch wächst es gleichsam mit der Entwicklung im Weltprocesse selbst und vervollkommnet sich, obwohl stets als Princip dasselbe bleibend. Aehnliches gilt auch von den an sich einheitlichen Ideen, die unendlich mannichfaltige Realisirungen im ethischen, ästhetischen und wissenschaftlichen Gebiete finden, — während begrifflich sie immer dieselben sind. Als allgemeine Principien aber können Phantasie wie Ideen vom Geiste erfasst und entwickelt werden, ohne dass alle einzelnen Realisirungen zuvor erkannt sind.

Wenn die Vielheit und Verschiedenheit der philosophischen Principien und Systeme gegen die Berechtigung der systematischen Philosophie angeführt werden, so ist diess ganz unberechtigt. Es ist begreiflich, dass die Philosophie als Welterklärung aus Einem Grundprincip nicht schon in frühester Zeit, nicht gleich am Anfang vollendet sein konnte, dass sie nicht schon zu einer Zeit, wo sie ohnehin noch mit der naturwissenschaftlichen Forschung vermischt war, das allumfassende, allgenügende Princip finden und daraus die Gestaltung des Daseins erklären konnte. Sie begann mit stofflichen Elementen bei dieser Erklärung, bald dem Einen dann dem andern, — was zugleich Erforschung der natürlichen Dinge zur Folge hatte. Im Grunde waren die Principien zu äusserlich und einseitig, aber sie ergänzten sich gegenseitig und die Principienlehre oder Philosophie vertiefte und vergeistigte sich immer mehr bis zu Platon und zu Aristoteles hin, der sie schliesslich alle zusammenfasste in seine Principienlehre, in welcher das Formprincip (εἶδος) Alles in sich fasst, was bis dahin in dieser Beziehung erreicht ward. Die vorsokratischen philosophischen Richtungen oder System-Versuche aus Einem Grundprincipe waren also zwar einseitig, aber alle Seiten des Daseins

liessen sich eben nicht gleich von Anfang an erforschen und erklären, und so war Vielheit und Verschiedenheit derselben zu gegenseitiger Ergänzung und schliesslicher Erreichung der Vergeistigung, Verinnerlichung und Einheit nöthig. In analoger Weise geschah es in der neueren Philosophie, dass die Systeme von verschiedenen Principien ausgingen, von vertiefteren und allgemeineren als in der alten Philosophie, die aber auch einseitig waren, oder nicht vielseitig genug; wiederum theils zu sinnlich theils zu geistig, als dass das ganze Dasein mit seinem Entwicklungsprocesse und seinen mannichfachen Productionen daraus sich hätte erklären lassen. Der Einen Substanz Spinoza's mit ihren zwei Attributen „Denken und Ausdehnung" fehlt es an Lebendigkeit und Gestaltungsprincip, um die Modi, d. h. die Mannichfaltigkeit der Dinge, sowie der organischen und psychischen Individuen daraus zu erklären.[1]) Die Monaden des Leibniz stehen als solche in keinem Wechselverkehr um ein Weltganzes, ein allgemeines Causalverhältniss, ein durch Generation sich forterhaltendes organisches Leben und allmähliche Entwicklung und Fortbildung, sowie einen zusammenhängenden, pragmatisch bestimmten Geschichtsverlauf der Menschheit zu begründen.[2]) Der Fichte'sche Idealismus wiederum ist so geartet, dass zwar die geistige Kraft, die schöpferische Potenz des Geistes zur Geltung kommt, dagegen die reale Welt, sowie die Vielheit und Individualität der persönlichen Wesen unerklärt bleibt. Nach Hegel's Princip, der logischen Idee, liesse sich zwar allenfalls das Logische, Rationale des Daseins ableiten, wenn dem Logischen überhaupt bewegende, bildende

[1]) S. m. Schr. Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's. München 1879.

[1]) S. m. Schr. Monaden und Weltphantasie. München 1879.

(nicht blos leitende) Macht zukäme, dagegen das Unlogische, Irrationale in der Welt, wenigstens in der Menschheit bleibt daraus unerklärlich. Umgekehrt liesse sich aus dem von Schopenhauer als Princip und Wesen des Daseins geltend gemachten blinden Willen wohl das Unvernünftige, Irrationale erklären, nicht aber auch das Logische und Vernünftige. — Sind diese verschiedenen Principien, aus denen allgemeine, systematische Welterklärungen versucht wurden, nun auch für sich einseitig und ungenügend, so sind sie darum noch nicht unbedingt falsch, sondern entsprechen irgend einem Momente oder einer Seite des Daseins, die eben dadurch um so eindringender und gründlicher erforscht wurde. Und sie widersprechen sich nicht gegenseitig unbedingt, bilden nicht in der Weise Gegensätze, dass sie sich gegenseitig aufheben, sondern ergänzen sich und tragen dazu bei, dass immer mehr ein umfassendes, allseitig genügendes Princip ermöglicht wird. Es ist daher unrichtig, was doch so oft von Feinden und Verkleinerern der Philosophie behauptet wird, dass immer ein System das Gegentheil des andern sei, eines immer das andere vernichte[1]) oder aufhebe, und von allen schliesslich nichts übrig bleibe, was haltbar und gesichert erscheine u. dgl. Vielmehr ergänzen sich die Systeme gegenseitig und tragen insgesammt mehr oder minder zur Entwicklung der Gesammtphilosophie bei, wenn auch jedes die Alleinherrschaft verliert und theilweise aufgehoben oder modificirt werden muss. Und wenn ein früheres System einige Zeit wie erstorben oder wirkungslos erscheint, so gewinnt es oft auf einmal wieder Leben und Wirkenskraft, wie diess z. B. bei Platons Philosophie am Ausgang des Mittelalters oder bei der Philosophie Spinoza's zu Ende des vorigen Jahrhunderts der Fall war.

[1]) S. hierüber: Athenaeum, Philosoph. Zeitschrift, herausg. v. J. Frohschammer. II. Bd. (Jahrg. 1863) S. 419 ff.

Wir haben versucht, ein Grundprincip des Weltprocesses und dessen philosophischer, systematischer Erklärung geltend zu machen, das, wie uns scheint, vielseitiger und fruchtbarer ist, als die bisher aufgestellten und geltend gemachten Principien. Ein Grundprincip, das wir als Phantasie bezeichnen d. h. das in seinem Wesen und seiner Thätigkeit am richtigsten aufgefasst wird, wenn es in Wesen und Wirksamkeit wie jene Geisteskraft gedacht wird, die wir als subjective Phantasie bezeichnen. Diese bethätigt sich als sinnlich-geistige Wirkensmacht, vereinigt das sinnliche und geistige Gebiet, so dass in diesem so aufgefassten Weltprincip die Wurzel zugleich des Sinnlichen und Geistigen gegeben ist, und nicht blos das Eine oder das Andere daraus abgeleitet werden kann. Schon die subjective Phantasie bildet das Sinnliche nach Raum und Zeit psychisch nach, macht das Aeusserliche gewissermassen innerlich und geistig, sowie sie umgekehrt das Geistige versinnlicht und dadurch äusserlich offenbart, wie sich diess besonders in der Sprache zeigt.[1]) Insofern ist also in der Phantasie ein Einheitsprincip gefunden für Sinnlichkeit und Geistigkeit zwischen den Extremen: Idealismus und Realismus (Materialismus). Ebenso aber auch ein Einheitsprincip für die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge oder individuellen Wesen in beiden Gebieten. Insofern die Phantasie als objective, realwirkende Potenz in der Generationsmacht sich bethätigt, ist sie eine Einheit, die zugleich eine Vielheit bildet oder gewissermassen schöpferisch setzt, wie andrerseits die subjective Phantasie, obwohl einheitlich und individuell, sich unerschöpflich an mannichfaltigen Gestaltungen erweist.[2])

[1]) Die Phantasie als Grundprincip. S. 25 ff. Die Genesis der Menschheit. S. 455 ff.

[2]) Auch dass der Naturprocess sich methodisch als Coïncidentia oppositorum erweise, ist damit nicht ausgeschlossen, wie ja gerade die einheitliche Generationsmacht selbst sich in den Gegensatz der

Dadurch differenzirt sich die objective Phantasie zugleich in einem unermesslichen Entwicklungsprocess in all' die vielen und verschiedenen Arten im Pflanzen- wie im Thierreiche und erweist sich als das höhere, gesetzmässig wie teleologisch wirkende Moment in der Descendenz, in der Entwicklung und Höhergestaltung der Individuen zu immer vollkommnerer Individualität. Endlich auch als Macht der psychischen und geistigen Concentration und Organisation, aus welcher selbst wieder die verschiedenen geistigen Kräfte sich differenziren, wie die geistige Natur des Menschen sie kundgibt und bethätigt. Wie die subjective Phantasie, obwohl sie psychisch ist, doch im Bewusstsein sinnliche Formen schafft, so bildet die objective Phantasie, obwohl zuerst äusserlich und realwirkend doch allmählich im grossen Entwicklungsprozess der Natur zuletzt das Psychische und Geistige. — Durch die Phantasie als Grundprincip kommt zugleich auch jenes Moment der Freiheit zur Anerkennung, das auch in der Natur trotz aller Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit sich bemerklich macht schon in der Mannichfaltigkeit teleologischer, organischer Bildungen, besonders aber in der psychischen Bethätigung der Thiere. Ein Moment der Freiheit oder Selbstbestimmung, das um so mehr auch in der Natur schon als vorhanden anerkannt werden muss, wenn man einmal doch anerkannte, dass auch die Menschennatur, der menschliche Geist selbst aus dem unendlichen Naturprocess hervorgegangen ist mit all' seinen Eigenschaften und Kräften, unter welchen die Fähigkeit der wenn auch nur relativen Willens-Freiheit oder Selbstbestimmung eine so hervorragende Stelle einnimmt. Das philosophische System, für welches die Phantasie, als objective und subjective, zugleich als Princip des realen Processes und der Erkenntniss geltend gemacht wird — in Verbindung

Geschlechter differenzirt und erst durch Zusammenwirken beider fruchtbar wird und gleichsam schöpferisch wirkt.

mit den Grundgesetzen des Seins und Denkens als festem Fundament, sowie mit den Ideen als Realisirungszielen für die realen Gestaltungen und als Kriterien der idealen Beurtheilung derselben, — dieses System kann als Idealismus bezeichnet werden. Und zwar als Idealismus in mehrfachem Sinne: Zunächst in metaphysischem Sinne, insoferne als Princip des Werdens nicht ein Stoffliches, blos materiell Aeusserliches geltend gemacht wird, wie bei dem Materialismus, sondern ein geistiges oder sinnlich-geistiges Princip, wie die Phantasie diess ist. Dann in dem Sinne, dass dieses Grundprincip das Moment des Teleologischen und Idealen in sich enthält, das sich Realisirung erringen soll im Sein wie im Erkennen; da es sich, ausser der genetischen Erklärung aus diesem Princip, hauptsächlich um Erkenntniss der Wahrheit im Sinne von Idealität handelt, — wie diess oben näher erörtert wurde. Endlich Idealismus auch im erkenntnisstheoretischen Sinne, insofern dabei die Erkenntniss nicht blos aus der Erfahrung aufgenommen und dann nur geordnet werden soll, sondern dem Geiste selbst in der Phantasie eine gewisse Schaffens- oder Gestaltungsmacht zuerkannt wird, — was sich ja sogar schon in der Sinneswahrnehmung kund gibt, bei welcher das äussere, erfahrbare Material durch die Sinnes-Organe und die Phantasie schon eine gewisse Umgestaltung (z. B. in Farben, Töne) erfährt. Mehr noch aber macht sich dieses dem Geiste selbst immanente, gewissermassen apriorische Moment in der idealen Auffassung der Dinge bemerklich, so dass ein wesentliches Moment der philosophischen Erkenntniss aus dem Geiste selbst stammt. Allerdings ist damit nicht der extreme erkenntnisstheoretische Idealismus, der alles Erkennen aus der Erkenntnisskraft oder Natur des Geistes selbst stammen lässt, geltend gemacht, den wir vielmehr nicht anzuerkennen vermögen, weil er einseitig und ungenügend[1]) ist; aber es ist auch das andere,

[1]) Der erkenntnisstheoretische Idealismus pflegt für sich die ver-

das empiristische Extrem abgewiesen und insofern ist dem berechtigten Idealismus auch in dieser Beziehung Rechnung getragen.

Wir sind sonach der Ueberzeugung, dass die Philosophie auch fernerhin, wie bisher als Hauptaufgabe diess zu betrachten habe, durch ein System eine umfassende, einheitliche Weltauffassung anzustreben. Durch ein System allerdings, das nicht auf Absolutheit oder unbedingte Vollendung Anspruch macht, sondern das, obwohl jederzeit

meintliche Thatsache anzuführen, dass wir auch bei unsern Sinneswahrnehmungen nicht die Dinge selbst erfahren, sondern nur Affectionen und Erregungen unserer Sinne und des Gehirns. In Wirklichkeit aber verhält sich die Sache ganz anders: Von unsern Sinnes-Affectionen erfahren wir durchaus nichts, ausser wenn sie abnorm oder krankhaft sind. Was wir erfahren, sind vielmehr thatsächlich nur die Gegenstände oder Bewegungen, die auf die Sinne wirken und sich ihnen kund geben, und zwar nicht blos als Material einer beliebigen Gestaltung oder willkürlichen Umwandlung, sondern in einer gewissen massgebenden Weise, so dass nicht blos vom Bewusstseins-Subjecte abhängig ist, was und wie etwas wahrgenommen wird, sondern auch — und hauptsächlich vom Objecte, das wahrgenommen wird. Nicht das Ohr oder der Hörende ist es, der die Symphonie, die er vernimmt, produzirt, sondern er reproduzirt sie nur und geniesst sie durch Vermittlung des Ohr's, das die Schöpfung des Componisten vernimmt durch die eigenthümlichen Luftbewegungen, welche die Instrumente hervorbringen. Der Hörer hat es also nicht blos mit seinen Gehörs- und Gehirn-Affectionen oder Erregungen zu thun, sondern mit dem Werke des Componisten, das ausser ihm besteht als Object und durch Ohr und Seele allerdings nicht blos wie durch ein Gefäss aufgenommen, sondern nachgebildet wird. Die Sinne, so lange sie gesund sind, wirken wie gute musikalische Instrumente, die nur die Töne und deren harmonische Verhältnisse rein zur Offenbarug bringen, nicht aber sich selbst bemerklich machen durch allerlei störendes Nebengeräusch. Erst durch spezielle Beobachtung und Reflexion wird ihre besondere Einrichtung, Erregung und Thätigkeitsweise erkannt, wobei es sich aber nur um die Mittel und Weisen handelt, wodurch die Sinne ihre Functionen üben, nicht um die Leistungen dieser selbst.

in sich einheitlich abgeschlossen, doch der Fortbildung, der beständigen Entwicklung fähig ist, so dass es sich nicht um Aufstellung starrer Formeln handelt, sondern um fortschreitende Erkenntniss ebenso des realen und idealen Processes, wie um vollkommnere Erfassung und Entwicklung des Erkenntnissprincips selbst; wie ja auch das Princip als reales immer neue Bildungen schafft und zugleich sich selbst immer mehr gewinnt, erhöht und vollendet. Mit einem blos aphoristischen, auf Gerathewohl gestellten Philosophiren ist weder der Wissenschaft noch dem Leben viel gedient, da nur Bruchstücke dabei zu erreichen sind, die von Verschiedenen verschieden aufgefasst und verwerthet werden können. Mit blosser Reflexion und logischen Operationen ist das geistige Leben nicht zum Fortschritt zu bringen, da es stets auf die Principien, die Prämissen ankommt, die angenommen und zur Geltung gebracht werden; daher durch dieselben logischen Geistesthätigkeiten die verschiedensten Religionssysteme und positiven, vernünftigen oder unvernünftigen Aufstellungen scheinbar begründet, entwickelt, mit dem Schein von Wissenschaft umgeben werden können. Ein einheitliches Princip, das zum System entwickelt wird, kann sehr fruchtbar werden und wird stets Veranlassung, dass die Dinge unter neuen Gesichtspunkten betrachtet, schärfer erforscht und in ihrer Bedeutung und ihrem allgemeinen Zusammenhange geprüft und erkannt werden. Selbst auch in der Naturwissenschaft wurden die bedeutendsten Fortschritte für die gesammte Auffassung nicht durch isolirte Detailuntersuchungen gemacht, sondern erst durch allgemeine Principien, wenn sie zunächst auch nur als Hypothesen aufgestellt wurden, kam stets grosse fruchtbare Bewegung und weiterer Fortschritt in dieselbe. So z. B. durch des Copernikus astronomische Neuerung, durch Newtons Gravitationsgesetz, neuestens durch Darwins Hypothese von der Entstehung der Arten durch

die natürliche Auslese, welche auf die ganze Auffassung der organischen Natur und ihrer Entwicklung einen so grossen, befruchtenden Einfluss übte und dadurch förderlicher wirkte, als alle gewöhnlichen Detailforschungen, die isolirt blieben und sich in beschränktem Kreise bewegten. In der Philosophie ist es nicht anders. Selbst die isolirten, fragmentarischen Untersuchungen erhalten erst Bedeutung und Bewährung, wenn sie in ein grosses Ganzes aufgenommen und in demselben verwendet werden. Diess gilt auch von den einzelnen philosophischen Disciplinen, die nicht isolirt richtig ausgebildet werden können, soweit sie wirklich philosophisch sein wollen, nicht blos empirische oder historische Materialsammlungen sind, versetzt etwa mit mehr oder minder richtigen Reflexionen, die selbst nur dann wirkliche Bedeutung erhalten, wenn sie auf tiefere, allgemeinere Principien sich zurückführen lassen.

VI.

Ewige Wahrheit (Grundgesetzlichkeit) als Fundament des rationalen und idealen Seins (Werdens) und Denkens.

Die Grundgesetze, wodurch alles Sein und Denken als ein rationales begründet ist, wodurch aller causale Zusammenhang der Dinge und alle Möglichkeit begründeter Erkenntniss grundgelegt ist, sowie die Unterscheidung und Beurtheilung derselben stattfinden kann, — diese Grundgesetze kommen zwar zunächst im Erkennen und für das menschliche Denken zum Bewusstsein und zu näherer Er-

kenntniss, aber sie sind der Sache nach schon vor diesen vorhanden und wirksam. Dadurch eben wird die Erkenntniss der Dinge selbst erst möglich, dass diese in ihrem Sein und Wirken, in ihrem Zusammenhang wie in ihrer Trennung derselben Gesetze, derselben Art von Rationalität theilhaftig sind, wie das Denken; dass also eine Correspondenz zwischen dem realen objectiven Sein und dem formalen subjectiven Denken stattfindet. Insofern diese Gesetze die Wahrheit d. h. das Richtig- oder Rechtsein, die Rationalität alles Seins und realen Geschehens wie Denkens begründen, kann man sie als ewige Wahrheit bezeichnen und als Fundament aller übrigen Wahrheit d. h. der Dinge ihrer Wirklichkeit und Idealität nach betrachten.

Bekanntlich pflegen in der Logik drei Grundgesetze des Denkens unterschieden zu werden: das Gesetz der Identität und des Widerspruchs, das Gesetz des Grundes und der Folge und das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten. Alle drei einfach und selbstverständlich, wie es bei Grundgesetzen des Denkens nicht anders möglich ist, die schon lange in aller geistigen Thätigkeit der Menschheit Anwendung fanden und stets noch finden, ohne dass man irgend eine bestimmte klare Erkenntniss davon hat. Sie sind gegeben, constituiren das rationale Wesen (den Verstand) des Menschengeistes selbst, sind die Grundbedingung, oder vielmehr die wirkende Ursache alles Denkens und Erkennens, und sind daher nicht erst durch Erkennen selbst erworben oder geworden. Auch ehe es noch einen rationalen Menschengeist gab, waren sie schon da als objective Gesetze des Daseins, welche dann allmählich im individuellen Menschengeiste durch Verbindung, gleichsam Vermählung der subjectiven Phantasie mit ihnen, eine subjective Existenz im individuellen Geiste erhielten und in der intellectuellen, bewussten Thätigkeit Anwendung fanden. Sie sind also nicht vom Intellecte erst erworben, etwa

durch Erfahrung, sondern sie gewannen allmählich Existenz in einem subjectiven Geiste und constituiren dessen reine Rationalität, durch welche er Wesen und gesetzmässiges Wirken der Welt zu erkennen, für das Bewusstsein zu reproduciren vermag. Die Gesetze, die also zunächst für das Denken sich bethätigen, dasselbe ermöglichen und leiten, gelten daher auch für das Sein, mit den Modifikationen, welche die Eigenthümlichkeit von beiden bedingen. Diess ist ja allenthalben der Fall bei dem gesetzmässigen objectiven Geschehen und der subjectiven rationalen Nachbildung oder dem Begreifen davon; so dass z. B. das Gesetz des Falles als solches zwar nicht im Geiste sich bethätigen kann, aber in diesem eine begründete Einsicht stattfindet, warum es gerade so und nicht anders ist und sein kann; daher insofern das thatsächliche gesetzliche, nothwendige Geschehen dem rationalen Begreifen entspricht, beides sich gegenseitig correspondirt. Diess ist die mögliche Identität von Sein und Denken, nicht eine volle sachliche Gleichheit von beiden. Diese Identität ist in der That auch in der Natur der Sache begründet, und zwar bei jeder Art der Auffassung von Sinnlichkeit und Geist, mit Ausnahme etwa jenes Dualismus, dem das Sinnliche als solches schon das Irrationale und Böse ist, und der Leib nur ein Kerker des Geistes, — obwohl auch da gewöhnlich noch ein Zweck mit der Verbindung beider erreicht werden soll, und zwar ein vernünftiger, die Läuterung des Geistes nämlich. Bei dem gewöhnlichen Dualismus aber, mag er als ein ewig bestehender oder als von einer übernatürlichen Schöpfermacht angeordneter oder geschaffener betrachtet werden, ist kein Grund vorhanden zu einer Wesens- und Wirkens-Disharmonie, wenn nicht das Wesen des Daseins als ein ewig irrationales oder von einer bösartigen Schöpfermacht gebildetes angenommen werden soll. Bei dem Monismus dagegen, bei welchem entweder der Geist aus der Materie

oder diese aus dem Geiste oder beide aus einem Dritten stammend betrachtet werden, ist allgemeine Harmonie zwischen beiden in Gesetz und Wesen, wenn auch nicht durchaus in der Erscheinung, selbstverständlich. Bei unserm Princip des Weltprocesses in Natur und Geschichte, der Phantasie, ist die in Frage stehende Identität der realen und formalen Gesetze bedingt schon durch die Natur des Princips selbst, das ein sinnlich-geistiges ist und fortdauernd Sinnliches vergeistigt, wie Geistiges versinnlicht und offenbart.[1]) So ist selbstverständlich, dass auch die Gesetze sich gegenseitig correspondiren und insofern identisch sind, da sonst die realen Gesetze dem Geiste nicht als rationale Formen und Gesetze des Denkens eingebildet werden könnten, und umgekehrt die rationale Thätigkeit des Geistes nicht sich selbst in dem grundgesetzlichen Geschehen der Natur wiederfinden könnte, — wie diess die thatsächliche Erkenntniss der Natur in ihren allgemeinen Gesetzen zeigt.

Das Gesetz der Identität und des Widerspruchs gilt zunächst für das Denken, und bestimmt, dass jeder Gedanke mit sich selbst übereinstimmen, in sich selbst identisch sein müsse, demnach keinen Widerspruch enthalten dürfe; dass also im Denken Identität zu bewahren, Widerspruch mit sich selbst zu vermeiden sei. Auf das Sein angewendet sagt das Gesetz aus, dass das Seiende sich selbst gleich sei, also in seinem realen Wesen das Gesetz der Identität realisire (unbedingt das Substantielle, relativ das Accidentelle) und dadurch an der Rationalität theilnehme, diese verwirkliche, nicht als seiend wesenhaft irrational sein könne; daher man wohl richtig sagen kann: Verum est id quod est. Negativ gewendet sagt das Gesetz, dass das Seiende nicht der Gegensatz seiner selbst sein, sich nicht selbst aufheben könne. Das Gesetz gilt also für Bejahung und Verneinung, für Sein und

[1]) Phantasie als Grundprincip. S. 25 ff, 484 ff. Monaden und Weltphantasie. S. 58 ff.

Nichtsein. In Bezug auf das Verhältniss zwischen Denken und Sein bestimmt das Gesetz, dass das Seiende im Denken als seiend gesetzt werde, das Nichtseiende als nichtseiend; und dass nicht das Nichtseiende als seiend, das Seiende als nichtseiend gesetzt werde (in Thesis). Ebenso das Uebereinstimmende als übereinstimmend, das Nichtübereinstimmende als nichtübereinstimmend; nicht aber das Nichtübereinstimmende als übereinstimmend, das Uebereinstimmende als nichtübereinstimmend (in Synthesis). Das Gesetz gilt also für Thesis und Synthesis im Denken sowie für Sein und Beschaffensein in der Realität, im Objecte; gilt demnach nicht blos für das eigentliche Urtheilen innerhalb des Bewusstseins, sondern auch für das Aufnehmen in das Bewusstsein. Und zwar ist das Gesetz nach beiden Seiten geltend zu machen, als Gesetz der Identität und des Widerspruchs; denn in der einen Beziehung geschieht alle Bejahung, in der andern alle Verneinung. Ohne Gesetz der Identität käme es zu keiner Bejahung, sondern wäre allenfalls nur Verneinung möglich, ohne Gesetz des Widerspruchs zu keiner Verneinung, sondern wäre nur Bejahung möglich; in beiden Fällen könnte es nicht zu eigentlichem Urtheilen kommen. Durch das Gesetz der Identität nimmt der Menschengeist resp. das Denken, sowie das Sein Theil an der ewigen, unveränderlichen Natur des Seins an sich, des absoluten Seins, an der ewigen Rationalität, dem Rechtsein desselben, oder an der ewigen Wahrheit; durch das Gesetz des Widerspruchs vermag, dagegen der denkende Geist einerseits diese Identität festzuhalten und den Gegensatz davon abzuwehren, andrerseits aber mit seinem Denken in die Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit des getheilten, endlichen Daseins einzugehen, zu unterscheiden und zu urtheilen. Der Widerspruch, die Verneinung ist aber im Denken nur möglich durch die subjective Phantasie, welche das Nichtsein, die Negation für das Denken

bildet und ihm die im Denken wirksame Macht der Aufhebung des bejahten Seins verleiht. Im realen Sein ist die Vielheit und Verschiedenheit oder Gegensätzlichkeit durch objective Phantasie d. h. durch Theilung und Gestaltung oder Schaffung (Zeugung) der Dinge in ihrer Vielheit und Eigenart gegeben, nicht etwa durch das Nichtsein oder Nichts;[1]) denn dieses vermag der Einheit gegenüber nichts zu wirken; vermag weder Theilung im Raume und Gestaltung hervorzubringen, noch Erzeugung und Abfolge endlicher Wesen in der Zeit zu wirken. Das Nichts kann nicht wirken, und mit Sein in Verbindung gebracht wird nicht etwa Werden oder Endlichkeit die Folge sein, sondern es wird eben nichts geschehen und Alles unverändert bleiben. Für den Geist, den Verstand ist das Gesetz der Identität der feste Punkt, auf dem stehend er nicht blos das Beharrende, Unveränderliche zu erfassen und zu erkennen vermag, sondern auch die Veränderung, die Bewegung des Werdens selbst wahrnimmt; denn ohne solchen Punkt würde der Geist, selbst ganz aufgenommen in diesen real-dialektischen Strom des Werdens, und gleichsam fortgerissen von demselben, sogar nicht einmal die Veränderung wahrzunehmen vermögen. Die Begriffe, in welche das „Werdende, das ewig wirkt und lebt in dauernde Gedanken befestigt wird," sind eben nur dadurch möglich, dass das Identische erfasst und dem Flusse des Werdens entnommen wird durch die Kraft des Geistes nach dem Gesetze der Identität, und dass dadurch bestimmte Behauptungen möglich werden, nicht blos wechselnde, mit der Veränderung der Dinge

[1]) Auch für die Auffassung der ethischen Aufgabe des Menschen ist diess von Wichtigkeit, dass das endliche Individuelle und Persönliche das Produkt einer positiven Kraft, und also als solches selbst positiven Wesens ist; denn nun kann nicht Entselbstung, Vernichtung der Individualität oder Persönlichkeit höchste Aufgabe sein, sondern Fortbildung.

selbst immer sich ändernde Meinungen. Es sind daher positive Bestimmungen für das Denken möglich, nicht blos negative, wie eine Dialektik will, die selbst in den Strom des Werdens eingetaucht, diesen blos nachbilden kann, ohne feste Begriffe zu gewinnen. Die Identität dagegen ist im letzten Grunde, objectiv und real betrachtet das Ewige, Nothwendige, das allem Werden und aller Erscheinung zu Grunde liegt und das wir als solches nur dadurch zu denken vermögen, dass wir die Identität als Denkgesetz in unserm Bewusstsein erfahren und dadurch als feste Basis auch des objectiven allgemeinen Seins und Werdens, wie als rationales Moment des einzelnen Seienden und Soseienden begreifen.

Das Gesetz des Grundes und der Folge, das objectiv und real als Causalität erscheint, bedeutet für das Denken zunächst, dass jeder Gedanke einen Grund (ratio) haben müsse, dass man nicht grundlos, nicht willkürlich, oder blindlings denken dürfe. Im realen Gebiete aber verlangt es, dass jede Veränderung, jedes Werden oder Geschehen eine Ursache habe; dass ohne Ursache nichts sich ändert, nichts geschieht, nichts entsteht noch vergeht. (Aus Nichts wird Nichts). Dadurch ist insbesondere die Rationalität alles Denkens bedingt, alles Setzens wie alles Verbindens im Denken. Und ebenso ist die Natur damit bezeichnet als ein Gebiet gesetzmässigen Zusammenhanges und rationalen Geschehens, so dass blindes, chaotisches Sein, wie irrationales, ursachloses Geschehen davon ausgeschlossen ist. — Der Grund dieses Gesetzes liegt in ihm selbst und gibt sich kund in der inneren Nothwendigkeit des Denkens, die indess keine finstere oder blinde, sondern eine lichte, einleuchtende ist, in der unmittelbaren Evidenz der Sache besteht. Einer Verstandes-Evidenz, die wiederum nur ein subjectiver Abglanz der allgemeinen Rationalität des Daseins ist, sowie der Wahrhaftigkeit unseres geistigen Wesens, da es gegen

Willkür und Blindheit des Denkens und Urtheilens eben durch dieses Gesetz geschützt werden kann. Zur Ausführung desselben liegt der Drang in der Natur des Geistes, in dessen intellectueller Kraft selber, die ja in der Phantasie ein schöpferisches Moment in sich birgt und diese Fähigkeit auch im Denken nicht mit Nichts bethätigen kann, sondern auch da nur aus einem hinreichenden Grund, der gleichsam den Keim oder die formale Triebkraft des neuen Gedankens in sich enthält, zu schaffen vermag. — Dass auch im objectiven Dasein wirkliche Ursächlichkeit gegeben ist, ein wirkliches propter hoc, nicht blos ein cum hoc oder post hoc, wie die extremen Empiristen und Skeptiker wollen, kann schon subjectiv aus der leiblichen wie geistigen Thätigkeit des Menschen erkannt werden. Und nicht blos im sittlichen Thun erfährt die menschliche Persönlichkeit sich selbst als die wirkliche Ursache von Gesinnungen, Willensakten und Handlungen, sondern ebenso im intellectuellen Schaffen. Vor Allem aber offenbart sich ihm seine wirklich schöpferische, verursachende, bildende Macht in seiner Phantasiethätigkeit, — die ja mehr oder minder in allen geistigen Functionen sich findet. Ist aber in Einem Subjecte wirkliche causale Bethätigung anzuerkennen, dann auch in andern und damit fällt die Berechtigung weg, die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Causalität im realen, objectiven Dasein in Abrede zu stellen. Beruht doch darauf alle moralische Verantwortlichkeit, und sind alle sittlichen und rechtlichen Verhältnisse, wie von Eltern und Kindern, Künstlern und Kunstwerken, Vernunft und Gedanken u. s. w. darin begründet! — Dass das Causalgesetz wesentlich in der rationalen Natur des Geistes und in der Natur selbst begründet sei, zeigt sich entschieden darin, dass nur einmal erkannt, eingesehen zu werden braucht, dass jede Veränderung, jedes Geschehen eine Ursache haben müsse, dass ohne Ursache nichts geschehe, nichts sich ändere, —

um dieses nicht mehr nicht denken und nicht mehr anders denken zu können. Klarer noch tritt diess in der negativen Form hervor: Aus Nichts wird nichts, oder Nichts kann nichts wirken oder hervorbringen. Und in der That, das Werden ist, wie schon oben angedeutet, nicht etwa die Verbindung von Sein und Nichtsein oder Nichts, denn wenn Nichts sich mit Etwas verbindet, so entsteht nicht ein Werden, sondern Alles bleibt unverändert, da das Nichts eben nicht zu wirken vermag, und nur ein Sein und zwar eine wirkliche, existirende Kraft oder Bewegung Veränderungen oder Wirkungen hervorbringen kann. Durch dieses dem Geiste immanente Gesetz ist es daher auch möglich, über die Erfahrung hinauszudenken — allerdings nur auf Grundlage eines Gegebenen, Erfahrbaren. Denn wo immer ein Geschehen, ein Entstandenes, eine Wirkung wahrgenommen wird, da ist unumstösslich gewiss, dass dafür auch eine Ursache existiren müsse. Welches diese Ursache thatsächlich sei, kann freilich nur durch Erfahrung, Beobachtung erkannt werden, aber die erkannte Nothwendigkeit eines Causalverhältnisses ist doch die Veranlassung der Forschung nach der Ursache und die Führerin der Beobachtung, wodurch der ganze, unermessliche Geistesbau der Wissenschaft allmählich aufgeführt werden konnte. Dass übrigens das Gesetz für das Denken eine Modifikation erfährt und mit einer gewissen Selbstständigkeit und Freiheit der geistigen Natur gemäss angewendet werden kann, zeigt sich sehr klar darin, dass Sachgrund oder Ursache (causa) und Denkgrund (ratio) nicht nothwendig zusammenfallen, sondern das Verhältniss sich häufig, ja gewöhnlich umkehrt und die sachliche Wirkung für das Denken zum Grund wird. Es beruht eben hierauf hauptsächlich der Fortschritt im Wissen.

Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten bestimmt, dass jeder Gedanke entweder eine Bejahung oder Ver-

neinung sein müsse und ein Mittleres zwischen beiden nicht stattfinden könne. Es ist dieses Gesetz für das Denken eigentlich nur die Verbindung der beiden vorigen, indem es verlangt, dass, sobald ein Grund dazu eintritt, das Gesetz der Identität und des Widerspruchs durch Bejahung oder Verneinung realisirt werden muss. Im strengen Sinne kann dieses Gesetz nur im Denken durchgeführt werden, im begrifflichen Fixiren und bei dem contradictorischen Gegensatz, da in der Wirklichkeit allerdings die Gegensätze in der mannichfaltigsten Weise sich mischen, in einander wirken und dem Nichtsein jedes Dinges dem andern gegenüber stets ein positives, reales Sein zu Grunde liegt. Die formale Logik scheidet sich hier von der realen Dialektik; diese aber vermag im Denken nicht adäquat nachgebildet zu werden, sondern kann nur nach ihren beharrenden und wechselnden Wesen und Formen analysirt und so für das Denken in abstracten Begriffen fixirt werden. Für das Denken hat das Nichts als Negation allerdings grosse, gewissermassen reale Bedeutung, da ein Positives, eine Bejahung im Denken durch die Negation aufgehoben werden kann, — wenn auch freilich nur für das Denken. Das Positive in der Gegensätzlichkeit oder in dem Anderssein der endlichen Dinge und Gestaltungen kommt von einer positiven Macht, nicht vom Nichts. Kommt, wie schon erwähnt, von einer Kraftbethätigung, insbesondere von der objectiven wie der subjectiven Phantasie, wodurch Gestaltung, Endlichkeit und Vielheit der Dinge gesetzt, gebildet wird.

Diese Grundgesetze also sind das Unbedingte, Unveränderliche im Denken wie im Sein, sind das feste rationale Fundament alles Werdens und Geschehens, wodurch das Dasein im Grunde ein rationales ist und daher auch ein rationaler und teleologischer Weltprocess stattfinden kann, der zur Realisirung der Ideen als endlichem Ziele alles Geschehens zu führen vermag. Es sind ewige, objectiv oder real bestehende Gesetze, die an sich sind, im

menschlichen Geiste in subjectiver Form sich gestalten und dann durch Ausführung (Offenbarung) und Reflexion in das Bewusstsein treten. Sie sind nicht blos empirisch entstanden, d. h. aus der Erfahrung abgezogen und von nur relativer Bedeutung, sondern sind absolut gültig in dieser uns bekannten und jeder andern möglichen Welt, da doch nur ein rationales, unbedingt Gesetzliches und Nothwendiges gelten kann. Die allgemeinen physikalischen, mechanisch wirkenden Bewegungskräfte oder -Gesetze, die Gravitation, die magnetische und electrische Kraft u. s. w. erweisen sich zwar als constant gleichförmig, gesetzlich-nothwendig wirkend in der Natur, aber sie können doch nicht als absolut gültig oder nothwendig für jede mögliche Welt, sondern nur für diese Welt gelten, wenn sie sein soll, wie sie eben ist; wenigstens vermögen wir die ewige, unbedingte Nothwendigkeit, das nothwendige Begründetsein derselben in dem ewigen, unbedingten Grunde des Daseins nicht zu ergründen und zu begreifen. Dagegen die genannten Grundgesetze des Denkens (und Seins) müssen als unbedingt gültig, ewig nothwendig und absolut rational betrachtet werden, weil rationales Denken wie rationales Sein immer und ewig in jeder möglicher Daseinsform davon bedingt ist, — auch wenn es eine räumliche oder sinnliche Welt, wie die jetzige gar nicht gäbe, oder überhaupt keine phänomenale Welt. Aehnliches gilt auch von den Ideen der Vollkommenheit, die gleichfalls unbedingt, nicht blos relativ für diese Welt oder für diesen Theil der Welt, in dem wir uns befinden, als gültig angesehen werden müssen, wenn uns auch allerdings ihr Wesen noch nicht so klar und durchsichtig offenbar ist, wie das der in Frage stehenden Grundgesetze. Der Weltprocess selbst aber, durch den auf Grund der ewigen Gesetze die Ideen realisirt und geoffenbart werden sollen, mag anders gedacht werden und anders sein können, obwohl in dieser Beziehung ein bescheidenes Ignoramus am Platze sein möchte.

Author Frohschammer, Jakob
11790
Philos.
F928
Title Menschenseele und Physiologie.
DATE.
NAME OF BORROWER.
Dec. 4/48
S. Zybala st.
Mar 26/52
N Briggs 123

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

BOUND BY
THE
J.E. BRYANT COMPANY
LTD
TORONTO.